L'AMICIZIA

APPUNTI STORICO-CRITICI

DI

FILIPPO MASCI

Nisi apertum pectus videas, tuumque ostendas, nihil fidum, nihil exploratum babeas.

Cic. de Amicit. XXVI.

NAPOLI
PREM. STAB. TIP. FEDERICO SANGIOVANNI & FIGLIO
Vico Salata ai Ventaglieri, 37
1917

INDICE

Eccellenze, Rettore Magnifico, amici carissimi, [1]

Permettetemi di chiamarvi tutti con quest'ultimo nome, perchè questa, che oggi per vostra bontà singolarissima mi fate, non è che una festa dell'amicizia, la quale è la più disinteressata delle virtù. Nessun'altra ragione, fuori della nobiltà e della gentilezza dell'animo vostro, vi ha potuto indurre a fare onore a persona, che è un vostro eguale, o da meno, che non fu mai, neppure nella più modesta misura, temuto o potente, e che oramai è così innanzi negli anni, da essere vicino ai forzati riposi.

Permettetemelo anche perchè non so con quale altro nome chiamarvi per esprimervi tutta la mia gratitudine, e non trovo

[1]) Questo discorso fu pronunziato il giorno due di Aprile nella sala della Biblioteca della Facoltà di Filosofia e Lettere dell' Università di Napoli, in occasione dell'offerta di un busto in bronzo, che gli amici vollero farmi pel mio giubileo scolastico. E si pubblica qui come rinnovato ringraziamento, ai presenti e agli assenti, e per mostrare come la promessa fu fatta e come è stata mantenuta. Il lavoro, che segue, sull'*Amicizia*, fu ispirato dalla festa dell'amicizia. Il prendere questa a soggetto, mi parve più rispondente alla circostanza, ed arra di più sicura indulgenza. E non solo per la pochezza dello scrittore; ma anche per la sollecitudine, che il fine di ringraziare gli amici gl' imponeva.

altra parola che meglio la esprima, e posso far miei, e ripetere a voi i versi del Byron,

> « Se da labbro mortale uscì parola
> Più soave di questa, e tu la insegna,
> Ond' io ti chiami con quel nome ».

Gratitudine schietta, deferente, devota, come si deve da chi, non solo non ha nè direttamente nè indirettamente sollecitato l'onore che gli è fatto, ma non ha neppure pensato che gli fosse dovuto; e al suo animo sarebbe affatto estraneo il « sume superbiam quaesitam meritis », se anche di meriti si potesse parlare. Io non credo di aver costretto in una formula magica e piena di augusti misteri quanto per l' universo si squaderna. No, proprio, non ho scoperto la polvere, e quello che ho fatto l'ho fatto senza pensarci su, quasi senza volerlo, come l'uccello fa il nido. Una cosa ho fatto pensatamente; ho insegnato, e molto, e molte cose, contro il precetto: « *non multa sed multum* ». e col più vivo amore. Cosicchè dopo quarantadue anni posso dire di aver fatto sempre tutto il mio dovere, e di non dovermi rimproverare nessuna fiacchezza, nessuna, sia pure soltanto *inclinazione* al dolce far niente, al vizio di Belacqua, rappresentato così vivamente da Dante nel quarto canto del Purgatorio. Non so se ho fatto bene o male; so che ho fatto con molta buona volontà, con piena devozione alla scuola e al compito liberamente assuntomi.

Questo vostro atto cortese pare voglia dirmi, che ho fatto anche bene, e di questa vostra approvazione sono lieto, ma non orgoglioso. Sempre da me fu lontana ogni ricerca di apparenze, e tutta la mia vita di studioso è pura di richiami, desiderando io, secondo il precetto di Confucio, di accrescere piuttosto la mia conoscenza degli uomini, che quella che gli uomini sieno per avere di me.

E perciò io non accolgo questa vostra cortese dimostrazione, se non che col sentimento austero della gratitudine; sentimento

difficile a provare, perchè mortifica il più potente dei sentimenti umani, anzi tutto un gruppo di sentimenti, il gruppo dei sentimenti dell' *io*, che gli Dei diedero all'uomo come condizione della sua esistenza. Ogni essere difatti ha bisogno, secondo sua natura e modo, di un briciolo di egoismo per esistere, e senza di esso non potrebbe esistere.

Ed è a questo gruppo di sentimenti che le feste come questa principalmente sono dirette, e in vario modo li spronano e li deprimono. Vi dirò francamente quello che io ne penso, sebbene la situazione psicologica, se così posso chiamarla, sia così complessa che chi ne parla, e più in causa propria, si deve trovare in una condizione somigliante a quella del geometra di Dante,

> « . . . . . che tutto s' affige
> Per misurar lo cerchio e non ritrova,
> Pensando, quel principio ond'egli indige »

È una consuetudine questa che attrae e respinge; ma forse le repulsioni sono maggiori degli allettamenti, ed io vi parlerò piuttosto delle prime che dei secondi.

Una festa come questa, anche modesta, è un'anticipazione del giudizio dei morti, e pare la squilla che piange il giorno che si muore. L'annunzio che la fine è vicina, che non resta altro da fare, è pieno di grande malinconia, voi ne converrete. E la malinconia si rende maggiore quando vi si aggiunge quella specie di rendiconto, che i discorsi, anche laudativi e sinceri, come quelli che avete uditi, contengono; perchè ci si sente, attraverso la lode, misurata o profusa che sia, quanto ci è di vero, quanto di aggiunto dalla benevolenza. E se il festeggiato è un filosofo, le difficoltà crescono notevolmente. Ma ci è una differenza con gli elogi dei morti, che pure si vanno abolendo; che i morti non odono, e il *dì della lode* non ha eco in essi; e i discorsi che si fanno in occasioni come questa sono recitati in presenza, e bisogna rispondere; e la cosa non è agevole se non

pei grandi o per gl' imbecilli, ed io non sono nè dei primi nè dei secondi.

I sentimenti dell' io, oltre ad essere fondamentali, hanno la maggiore potenza diffusiva, e le maggiori ripercussioni. E da ciò deriva che queste feste, anche se desiderate, sono, per loro natura, paurose e temute, e pongono quel gruppo di sentimenti, che è come la spina dorsale dell' individualità, nello stato di completo abbandono e di stanca passività. Dall'onore al pudore, tutta la complicata gamma di quei sentimenti viene ad essere sferzata fino all'esasperazione dolorosa.

Onde io non vi nascondo, e il farlo è dovere, che avrei preferito che questa manifestazione, per tante altre ragioni gradita, non mi fosse fatta. E allora, mi si dirà, perchè avete acconsentito? Ecco: il mio consenso fu dato in tutt'altre condizioni, tre o quattro anni fa, fu dato ad un antico alunno, il prof. Guido Mancini, che anche ora io ringrazio, per una festa di famiglia, di quella per noi cara famiglia che è la scuola, alla quale ci siamo votati, e nella quale abbiamo vissuto le ore migliori, e provato le più intime soddisfazioni. E fu dato nella convinzione che non avrebbe avuta eco fuori di quella, e fu dato in tempi tranquilli, prima che questo turbine immane di fuoco e di sangue si scatenasse sul mondo e sulla nostra patria diletta. E quando questa conflagrazione, (che se per una parte è sventura, speriamo fermamente sia promessa sicura di bene), è accaduta, io non ero più in tempo di ritirare il mio consenso, e di pregare, come nobilmente è stato fatto da altri degnissimi, che il danaro raccolto fosse destinato all'assistenza civile, perchè era stato già speso o impegnato in tutto od in parte. E neppure avrei potuto pregare, per il rispetto ai promotori ed all'esimio artista, che il bronzo del busto fosse convertito in proiettili contro il nemico secolare di nostra gente. Contro il nemico, che dopo averci negato la nostra libertà, e fino la nostra esistenza come nazione, audacemente e sconsigliatamente affermando che l'Italia era un'espressione geografica, e adoperando

perfino il *Paternoster* come strumento di massacro, ci esaspera ancora con una perenne minaccia. Esso penetra, difatti, con opere formidabili, create ad offesa, e col gigantesco cuneo del Trentino, e con l'assedio formidabile dalla sponda orientale dell'*amarissimo* Adriatico, i termini sacri della Patria. E fa pendere sul nostro capo la spada di Damocle dell'aggressione premeditata in ogni momento di distrazione, in ogni momento critico della nostra esistenza, anche se questo dovesse imporre il rispetto del dolore e della sventura.

Ed ora può parere, in così larga e sublime ondata di entusiasmo, che sospinge al sacrifizio tante giovani vite, che si celebri una festa glorificatrice di un passato e di un uomo, che sono per sè piccola cosa, e poco meno che nulla nell' ora tragica che attraversiamo. Non deve la patria volere giustamente per sè tutte le nostre energie? La patria alla quale tutto dobbiamo, e per la quale abbiamo un nome ed un valore nel mondo? La patria piange i suoi figli caduti sotto le sue bandiere, per le sue culle e per le sue tombe, pei suoi focolari e pei suoi altari; e tra i caduti è un nome carissimo, che si legge tra i promotori di questa festa, il professore di filosofia Aurelio Pelazza del Liceo d'Aosta, alla memoria del quale mando un commosso e reverente saluto! Madre dolorosa e fiera, la patria non vuole essere consolata se non col giusto omaggio dovuto alla memoria dei suoi eroi e dei suoi martiri; e vuole e impone che quelli che furono al sacrifizio siano oggi soli, o primi all'onore. Ma pareva che ci fosse già dell'irreparabile nella preparazione, e che fosse inevitabile l'epilogo, o almeno che non spettasse a me di scongiurarlo.

Ed eccomi qui, *rassegnato*, a pronunziare la parola *obbedisco*, senza niente di eroico, ma col sentimento che Dante dipinge così bene nel 31° canto del Purgatorio:

« Era la mia virtù tanto confusa
Che la voce si mosse e pria si spense
Che dagli organi suoi fosse dischiusa,
. . . .
Confusione e paura insieme miste
Mi pinsero un tal sì fuor della bocca
Al quale intender fur mestier le viste ».

Io sono dunque qui confuso, ma grato verso tutti e per tutto, pel pensiero e per l'opera comunque espressi e manifestati, ed anche se in un movimento spontaneo, ma spiegabilissimo, la manifestazione abbia potuto essere mista di repulsioni, suscitate dalla importunità apparente, che la troppo frequente ripetizione di tali richieste genera, e pel poco merito del *Carneade*, pel quale l'ennesima richiesta era fatta. A questi io chiedo venia, e più ancora a coloro che spesero l'opera loro assidua, e spesso ingrata, con l'idea buona di dare il premio del lavoro al vecchio e stanco lavoratore. Il perdono di questi è sicuro; ma anche quegli altri non vorranno negarlo a chi ha per sè almeno la scusa del Manzoni, di non averlo fatto apposta.

Ringrazio il Ministro Fera, che ha voluto portare qui il saluto di S. E. il Presidente del Consiglio, il quale trova modo di non trascurare tra le grandi cose, e le grandi responsabilità dell'ora presente, anche le piccolissime, come questa. Lo ringrazio di aver portato il suo amichevole saluto, come una mite carezza filiale, interrompendo per un istante le gravi cure che gli si impongono in questa ora storica; nella quale gli è affidato il geloso ufficio di mantenere la corrispondenza di amorosi sensi, il contatto tra l'esercito accampato sui contrastati confini, e di là dal mare, e la nazione, di cui esso sente tutti i palpiti e da cui attinge la forza per tutti gli eroismi. E questo egli ha voluto fare, nonostante l'inesprimibile lutto che lo ha gravato di recente, e dal quale si rileva:

Come la fronda che flette la cima
Al transito del vento e poi si leva
Per la propria virtù che la sublima.

Ringrazio S. E. Bianchi, che ha portato qui, col saluto suo, quelli di S. E. il Ministro dell'Istruzione, e di S. E. il Sottosegretario di Stato, sempre solleciti di tutto quanto riguarda la promozione degli studii e dei loro cultori. Lo ringrazio per quanto ha detto benignamente di me, e per aver tenuto conto di quello che ho scritto sull'importanza della biologia nel sistema delle scienze, per le quali è come la vedetta avanzata verso il mondo dello spirito.

Ringrazio il Rettore, che dopo l'olocausto sublime, che gli è costato il più puro sangue del suo cuore, trova nel dovere la forza di promuovere le sorti di questo glorioso Ateneo, e di tante altre opere di cultura in questa sua città, tanto benemerita della cultura.

Ringrazio il Preside, che ha cercato con fraterna cura quanto ci fosse per avventura di buono nell'opera mia, e con fraterna indulgenza, e col valore dello storico della filosofia uso a ben maggiori ricostruzioni, e del pensatore geniale e profondo, ve ne ha intrattenuto.

Ringrazio Francesco d'Ovidio, il cui nome val più di tutti i suoi titoli. Ma uno mi piace di ricordare, l'amico, (*dulcissime rerum!*). Lo ringrazio del buono, affettuoso saluto, in cui vibra l'amicizia antica e salda. Lo ringrazio di aver portato la voce dell'Accademia dei Lincei, che tanto degnamente presiede ad uno dei più modesti suoi componenti. E con esso quello carissimo degl'illustri Colleghi della Facoltà. alla quale mi onoro di appartenere da poco meno di sette lustri. Lo ringrazio dei cari ricordi evocati dei miei Maestri, ai quali ho avuto l'onore di succedere, e dei quali in questo momento, come sempre, sento il più grato e reverente ricordo. Di essi, secondo la sua buona parola, io non avrei in tutto demeritato.

E questa assicurazione, in quest'ora, è per me un grande conforto, come è prova che in lui l'ingegno e la bontà fanno la pace.

Ringrazio quanti hanno qui parlato così benevolmente di me, esprimendomi sentimenti d'amicizia, il cui ricordo rimarrà in me incancellabile. È con essi l'artista egregio, che ha consentito di porre l'arte sua nobilissima in servizio di questa amichevole manifestazione; ed ha saputo creare da materia, che purtroppo non risponde all'intenzione dell'arte, cioè dalle mie sembianze, un'egregia opera d'arte.

Ringrazio gl'insigni componenti del Comitato promotore, che porta nomi così illustri della politica e della scienza, che sarebbe per me segno di stolto orgoglio rammentarli qui a pompa. E nomi di amici così cari, che il riportarli qui parrebbe una profanazione dei loro sentimenti per me, e dei miei per loro. Ringrazio i componenti del Comitato esecutivo, amici carissimi, (di cui soltanto ora mi sono noti i nomi), i quali si sono assunta la parte più gravosa del lavoro, e l'hanno portata a termine con tanta bontà, con tanta abnegazione e con tanto successo.

Ringrazio finalmente, e li metto ultimi perchè meglio risalti la tenerezza della mia gratitudine, i giovani di tutte le epoche della mia scuola, e il buon Mancini, che se ne rese interprete eloquente ed affettuoso, nei quali sorse prima il gentile pensiero, e il cui affetto principalmente lo fece fiorire, e lo portò a compimento.

Ma un filosofo è sempre un mirabile animale, o un *animal scribax*, come di se stessi volentieri dicono i tedeschi. Nè vale a riabilitarli la sentenza di Rousseau: « Le pays de chimère est en ce monde le seul digne d'être habité..... Il n'y a de beau que ce qui n'est pas ». E se, onorandolo, vi siete per avventura ingannati, egli chiede perdono per voi. Un motto francese, per dire di un granchio preso, di una cosa cercata dove non è, o non può essere, dice: « chercher midi à quatorze

heures ». Io lo ripeterò in vostra discolpa, adattandolo alla vigente anticipazione dell'ora legale: voi avreste « cherché midi a onze heures ».

Ed un' altra cosa ho pensato di fare, a titolo di ringraziamento e di espiazione insieme: scrivere un *ennesimo* lavoro, ed offrirvelo come omaggio sincero. A me non può farsi il rimprovero che fece Mecenate ad Orazio; questi era basso di statura e grosso di corpo, e una volta che Mecenate ebbe da lui un piccolo volume di versi, gli scrisse: « Un'altra volta io voglio da te un'opera che non abbia giro minore del tuo ventre ». Io ho peccato di aver scritto troppo, e più assai del peccato palese è l'occulto, e non ho per me e pel troppo, la bella scusa che aveva Orazio pel poco, cioè l' eccellenza dei suoi carmi immortali. Pure, come è ve l' offro, e la scusa è questa, che *quanto posso dar tutto vi dono.*

Solevano gli antichi scrivere trattati, nei quali si occupavano dell'uomo quale è in se stesso, e quale si manifesta nella vita morale; delle virtù e dei vizii in modo speciale, e così delle età della vita e delle passioni, della vecchiezza, dell' amicizia e dell'amore. Il più fecondo fu Seneca, che scrisse dell'ira, dei beneficii, delle consolazioni a Polibio, ad Elvia, a Marcia, e i venti libri delle epistole morali a Lucilio. Ora si scrive su ciò assai meno, e su parecchi degli argomenti preferiti dagli antichi, nulla. La ragione della differenza mi par questa, che, non essendoci per gli antichi, per la mancanza di adeguati metodi di ricerca, la possibilità di occuparsi della investigazione della natura, non restava per essi altro soggetto che l'uomo; e sugli aspetti e nelle profondità dell'animo umano essi esercitarono la loro analisi, scrivendo dei libri, che sono stati i compagni e i consolatori dell'uomo per lunghe età. Oggi invece, che i metodi potenti e sempre meglio perfezionati hanno creato su nuova base positiva le scienze della natura, quelle analisi dirette dall' osservazione interna e dalla storia dell'animo umano, sono rimaste quasi abbandonate,

e l'uomo è stato studiato piuttosto come un'ente naturale, e le stesse attività sue speciali, la religione, l' arte, la moralità, il diritto, ecc., sono state considerate come totalità evolutive, e ricercate nella loro genesi e nel loro sviluppo. Pure il ritorno a quella oggettività di studio, così semplice e così vera, appare alle nostre menti moderne, sempre turbate e preoccupate, come un dolce riposo, e una grata distrazione.

Io ho pensato di scrivere sull' *Amicizia*, non già un trattato mio e nuovo, che non avrei saputo, ma una sintesi critica di quanto è stato detto su di essa da due antichi, Aristotele e Cicerone, e da un moderno, che ci pare già antico, dal Montaigne. Il lavoro sarà presto ultimato e consegnato per la stampa, e finalmente distribuito. Ed io spero che vorrete accoglierlo umanamente, in grazia dell'intenzione buona che me lo ha consigliato.

Possa questo ricambio di affettuose dimostrazioni compiersi in tempi di patriottica esultanza, e rimanere quindi, per la felice coincidenza, come grato ricordo. Deh! possa l'Italia uscire vittoriosa dalla grande lotta! dalla quale dipende la libertà dell' Europa, e forse del mondo! Come oggi la libertà delle grandi e delle piccole nazioni per noi, così un tempo la libertà delle grandi e delle piccole città fu la base del diritto pubblico degli antichi Greci. Essi l'accolsero e ratificarono anche quando fu loro ad arte intimata dal barbaro nella pace d' Antalcida. E questa fu causa che li fece cadere sotto la dominazione macedone prima, sotto la romana dipoi. Ma per l'Europa di oggi il pericolo non esiste; se come fermamente credo, noi vinceremo. E se anche esso ci venisse un giorno dall'estremo oriente o dall'estremo occidente, potrebbe sempre salvarci l'ideale mazziniano degli *Stati Uniti d'Europa.*

Ma ora l'augurio è uno solo, la vittoria! Per quanto ha sofferto di inenarrabili torture dalle invasioni barbariche fino al suo risorgimento, per quanto ha operato di grande per la civiltà, nella sua vita tre volte millenaria, pei canti sdegnati dei suoi poeti, pel sangue dei suoi martiri, onde quasi ogni sua

zolla è vermiglia, consegua la patria nostra una pace operosa e feconda, sicurezza nei suoi naturali confini, dalle Alpi Graie alle Dinariche, dalle sorgenti dell'Adige a Valona, e torni a lavorare pel progresso umano, finchè il sole risplenderà sull'umano lavoro. L'epoca presente della storia è la più propizia per cominciare; in essa i popoli scuotono, nel grande lavacro di sangue, le ultime loro catene, e dopo 123 anni il grido disperato di Kosciusko, *finis Poloniae*, sta per essere vendicato. Possano i tuoi figli rivolgerti sempre, o Patria, se non il saluto del *carme secolare*, quello del Poeta e soldato della nostra guerra,

> « O sempre rinascente, o fiore di tutte le genti,
> Aroma di tutta la terra,
> Italia, Italia,
> Sacra alla nuova aurora,
> Con l' aratro e la prora ».

L'AMICIZIA

I.

Il concetto dell'amicizia, φιλία, spazia largamente nell'Etica nicomachea, essa vi è trattata nei libri VIII e IX, e forma il punto di transizione e il legame tra l'Etica e la Politica. La trattazione quindi è duplice, come virtù individuale e come virtù sociale, e riesce a due classificazioni, e a due analisi fatte dai due punti di vista.

Il trattato dell'amicizia è parte della filosofia morale, perchè l'amicizia è una virtù, o non è bella e pregevole se non è virtuosa (1). I beni dei quali l'amicizia è feconda sono tali e tanti, che senza di essa la vita non avrebbe pregio, e sarebbe infelicissima. L'amicizia vale più di tutti gli altri beni insieme presi, e da essa tutti gli altri beni prendono valore. Ai giovani e ai vecchi, ai ricchi e ai poveri, ai deboli e ai potenti, a tutti insomma in qualunque condizione è necessaria (2). E non solo è necessaria, ma anche naturale; difatti si ritrova anche tra le altre specie animali, p. es: tra i parenti e la prole, tra animali d'una stessa specie o razza;

ma tra gli uomini in maniera speciale, e tra questi ha un nome significativo: *umanità* (3). L'amicizia è anche una virtù politica, e in sommo grado, perchè val più della stessa giustizia; nè questa ha ragione di essere desiderata quando ci è l'amicizia, perchè gli amici non possono essere ingiusti tra loro. Ma se anche regna la giustizia, ci è sempre ragione di desiderare l'amicizia, perchè la concordia e la fraternità degli amici val più della fredda eguaglianza esteriore (4). Dunque l'amicizia è realmente bella, e politicamente necessaria.

Aristotele come si vede, concepisce l'amicizia in un senso più largo di quello nel quale fu ristretta dipoi, e nel quale anche noi la intendiamo. Per lui essa è quello che ci è di puro e di disinteressato nell'amore, qualunque sia la forma nella quale si manifesta. Ci è nell'amore tra genitori e figliuoli, tra coniugi, tra germani, tra consanguinei, tra cittadini, e se ne ritrovano le traccie anche nelle specie animali.

Passa poi, nel ricercarne il concetto, a riferire ed esaminare, come è suo costume, le opinioni varie che se ne hanno. Taluni dicono che nasca da una similitudine perchè il simile appetisce il simile (5). Altri invece dicono che si generi dai contrarii, e che ogni cosa appetisca la sua contraria. Questa, che è la sentenza di Eraclito, il quale faceva derivare l'armonia dalla contesa, le tenebre dalla luce, la morte dalla vita, e in generale i contrarii dai contrarii, e tutto dalla lotta, si trova anche espressa in un frammento di Euripide, dove è detto che la terra arida desidera la pioggia, e il cielo gravido di pioggia brama rovesciarsi sulla terra arida (6). Invece Empedocle crede che il simile appetisca il simile. Ma sia quel che si voglia di queste teorie naturalistiche, incerte sempre, lasciamole da parte, perchè non fanno al caso nostro (7). Restringendo la sua ricerca ai costumi degli uomini, e alle loro vicende, Aristotele indaga se l'amicizia può aver

luogo fra tutti, o se non può fra i cattivi, e se dell'amicizia le specie siano molte o una (8). Non pare che si appongano bene coloro, i quali dicono, che ciò che patisce aumento o diminuzione è di una stessa specie, (e quindi anche l'amicizia), perchè l'esperienza ci mostra che molte cose, le quali patiscono aumento o diminuzione sono di specie diversa (9).

Aristotele prende per fondamento, che gli serve a rintracciare le specie dell'amicizia, il concetto di ciò che merita di essere amato, che è amabile, τὸ φιλητὸν. Si amano queste tre cose, il bene, il piacevole, l'utile. L' utile in qualità di mezzo, il bene e il piacevole come fini. Se non che il piacere e il bene che gli uomini amano sono relativi. Pel piacere la cosa è chiara, ciascuno ama quello che gli piace: ma è così anche del bene, perchè nessuno può amare come bene ciò che non gli sembra buono. Cosicchè una cosa che è buona e non pare, non è amata; ed è amata se, pur non essendo, par buona (10).

Ciò posto, e prima di passare a determinare le specie dell'amicizia, nota che essa non può aversi per le cose inanimate, perchè queste non sono amate per loro stesse, e distingue l'amicizia dalla benevolenza, allorchè questa è unilaterale: ed anche da quella che è reciproca, ma è ignorata, perchè non è scambievolmente confessata. Dunque una prima definizione dell' amicizia si ha dagli elementi positivi e negativi finora raccolti : essa è una benevolenza reciproca scambievolmente nota, e determinata da una delle ragioni d'amare già dette (11).

Ma poichè le specie d'amicizia sono tante, quante sono le cose amabili, e di queste ce ne è tre specie, le buone, le utili, le piacevoli, tre sono anche le specie dell' amicizia : quella fondata sull'utilità, sul piacere, sulla virtù. Tutte hanno

in comune questi caratteri, che sono reciproche, che sono consapevoli, che sono in proporzione dell' affetto suscitato. Però tanto nell'amicizia derivante dall'utilità, quanto in quella derivante dal piacere, non si ama l'amico per se stesso, ma per l'utile o pel piacere recato all'amico. Perciò queste amicizie durano quanto durano le cause; e poichè queste sono accidentali, e mutabili, anche le amicizie dipendenti sono mutabili, e col mutare delle cause facilmente si sciolgono (12).

Difatti l'utilità è doppiamente variabile, perchè può cessare in quello che la offre, e può cessare in quello che se ne giova; e della doppia variabilità si risente l'amicizia che ne deriva. La quale è più propria dei vecchi, che pensano ai loro comodi, e nei quali è scemata o quasi cessata la potenza del godere. Pure può aver luogo anche tra le persone d'età matura, e tra i giovani, tutti diversamente accessibili, se non egualmente, allo stimolo dell'utile. È proprio di questa specie d'amicizia, che gli amici non desiderano di vivere insieme; perchè nessun affetto personalmente li stringe, e nessun piacere provano nel reciproco consorzio. L'ospitalità è una sottospecie dell'amicizia fondata sull'utilità (13).

Ma anche l'amicizia fondata sul piacere è mutevole, e più ancora della precedente. Essa è più propria dei giovani, e come porta la loro età, è presto contratta e presto sciolta. Il piacere è quanto ci è di più mutabile in sè stesso, e con l'età poi muta radicalmente. I giovani sono affettuosi sì, ma volubili. Amano vivamente, e finchè amano niente più desiderano che la società della persona amata (14); ma, come dirà poi Orazio, imitando Aristotele, *mutantur in horas.*

La vera e perfetta amicizia è quella fondata sulla virtù, perchè in essa l'amico è amato per se stesso, ed è bandito ogni motivo egoistico (15). Questa specie d'amicizia è stabile, come la virtù, che ne è fondamento, e aduna in sè i van-

taggi delle altre, e ne corregge con la bontà i difetti; perchè i buoni amici sono anche scambievolmente piacevoli ed utili, e nel tempo stesso non sono mossi dagli stimoli dell'egoismo, ma dal desiderio di giovare e di piacere all'amico (16).

Però queste amicizie sono rare, perchè i virtuosi e i buoni sono pochi. Inoltre non nascono presto, perchè richiedono conoscenza intima, e lungo consorzio; poichè, secondo il proverbio, non è possibile conoscersi l'un l'altro prima d'aver consumati *mucchi di sale insieme*. Gli uomini non arrivano a conoscersi bene, fin nei moti più occulti dell'animo, e nelle più riposte pieghe del carattere, se non dopo lunga familiarità, e dopo molte vicende. Le amicizie strette in fretta non sono nè vere nè stabili, perchè non possono essere sostenute dalla reciproca stima. Sembrano amicizie, ma non sono; e il desiderio della cosa si scambia con la realtà della cosa (17).

Nel cap. V.° dell' VIII.° libro la su esposta teoria è confermata, e l'amicizia fondata sulla virtù è preferita a tutte le altre, e dichiarata la sola vera. Ma non così che alle altre due, fondate su l'utilità e sul piacere, non sia accordata una tal quale verità per partecipazione, temperando così il rigore della dottrina secondo portava il carattere dello spirito greco giunto alla sua maturità, e del quale l'Etica nicomachea è la più perfetta espressione.

Aristotele afferma, che anche le amicizie derivanti dal piacere o dall'utilità possono partecipare alla durata e alla perfezione dell' amicizia fondata sulla virtù, se gli amici sono anche buoni (18). Però ci è differenza tra l'amicizia che nasce dal piacere, e quella che nasce dall'utilità. La prima è duratura, specialmente se gli amici sono reciprocamente causa dello stesso piacere, come tra persone d'umor gaio ambedue. Gli amanti invece non si dilettano delle stesse cose, ma l'uno

ama la bellezza della persona; e chi è bello ama i corteggiamenti. Perciò talvolta, appassito o sparito il fiore della bellezza, anche l'amicizia sparisce. Ma non sempre; e accade che, essendosi prodotta per ragione del piacere una certa intimità ed anche comunanza di vita, l'amicizia si mantenga per la conformità dei costumi e del carattere. Ma l'amicizia che deriva dall'utile, cessa come questo cessa, perchè l'utile non vale a stabilire quell'intimità, che perdura anche cessata la causa (19). Ma per l'utilità e pel piacere possono essere tra loro amici anche i cattivi, e i cattivi coi buoni, e tutti insomma, e le amicizie tra cattivi, e tra buoni e cattivi, sono instabili. Amici veri e stabili, cioè senza secondi fini, e per amore della persona dell'amico, possono essere soltanto i buoni. Solo le loro amicizie, perchè fondate sulla fiducia salda e reciproca sono incrollabili, le altre no (20). Nondimeno, siccome si dicono comunemente amici anche quelli che l'utilità congiunge, p. es. i cittadini, o il piacere, p. es. i giovinetti, anche noi li diremo amici, ma distingueremo accuratamente queste tre specie, e senza negare quello che hanno di comune, in primo luogo porremo quelle tra i buoni, e le altre diremo amicizie per similitudine, perchè anch'esse sono degne del nome, se intercedono tra i virtuosi e i buoni. Ed è notevole nella chiusa del cap. V.° l'osservazione, che difficilmente si trovano congiunte l'amicizia per l'utilità, e quella pel piacere; perchè queste due cause d'amicizia non hanno, in quanto tali, nessun legame necessario, e la loro congiunzione, quando avviene, è accidentale (21).

Nel cap. VI.° Aristotele cerca se l'amicizia ci possa essere senza opere, e se ci possa essere senza piacere, e risponde negativamente ad ambedue le questioni. Basta all'amicizia la disposizione senza l'opera? Nel libro 1.° dell'Etica nicomachea (22), si è mostrato come la felicità, che è il

sommo bene, è un'energia in atto, e non una semplice potenza, e come tutte le virtù siano per loro natura operose, e si esercitino, e conservino, ed accrescano nell'azione, pel piacere che a questa si accompagna, e ne diventa stimolo efficace. Così, anche rispetto all'amicizia, Aristotele afferma, che si nutre di opere, e si conserva ed accresce per la consuetudine della vita comune. Può bensì la disposizione sussistere senza queste cose; ma a lungo andare la lontananza, la mancanza d'intimità, e specialmente del ricambio dei servigii, scioglie per lo più i vincoli dell'amicizia (23). Nè può esserci amicizia senza piacere; perchè il piacere è un fattore della virtù, ed ha una funzione finale generale nella formazione della moralità; e quindi l'ha anche nello stringere, e conservare, e consolidare le amicizie. Perchè se l'amicizia non è tenace e durevole, se non è accompagnata dall'intima consuetudine della vita (24), se insomma non ci è amicizia senza intimità, nè intimità senza convivenza; siccome la convivenza non è possibile tra persone che siano reciprocamente incresciose, così senza la cooperazione del piacere neanche l'amicizia vera è possibile (25).

Nel cap. VII.° il principio, che l'amicizia dei buoni è la migliore, è confermato con una nuova ed efficace ragione: che essa non è un *pathos*, un'emozione, ma un'abitudine volontaria. Le emozioni difatti si generano in maniera subitanea, si propongono per oggetto anche le cose inanimate, e non aspettano ricambio. Invece l'amicizia dei buoni è una reciproca costante volontà del bene tra gli uomini, accompagnata da consiglio. E il bene dell'amico non è voluto pel piacere che ne proviamo, per la soddisfazione cioè dell'emozione di simpatia, dalla quale siamo affetti; ma appunto per quella costante volontà di bene di cui l'amico è oggetto per se stesso (26). Ma sebbene l'amicizia vera escluda assoluta-

mente l'egoismo, non è però men vero, che un buon amico è un bene massimo; perchè quello stesso che noi siamo per lui, egli è per noi, oggetto cioè di un amore operoso, che ricambia il bene ricevuto, e ristabilisce quell'eguaglianza, nella quale anche al volgo pare, che la vera amicizia consista (27). Tra i vecchi, e tra persone di carattere chiuso ed austero, l'amicizia è difficile, perchè manca quel potente fattore di essa che è il piacere, dal quale nasce la tendenza all'intimità della vita comune. Può bensì esserci tra costoro benevolenza, si possono vicendevolmente soccorrere nei bisogni; ma non potendo godere della società l'uno dell'altro, l'amicizia non può nascere.

Ma di quali amicizie si possono avere molte, di quali no, e quali specie d'amicizia ciascuno, secondo sua natura, ricerca?

Quella, che abbiamo detta amicizia perfetta, fondata sulla virtù, che è amore operoso, e consuetudine di vita, è necessariamente una sola, e come l'amore non patisce il plurale. Non è facile difatti che molti piacciano simultaneamente in sommo grado a una stessa persona, e che molti sieno dotati di quella virtù eccellente, che è la forma perfetta dell'amicizia (28). Ma le amicizie fondate sul piacere e sull'utilità possono essere molteplici. Le prime sono le più vive, e somigliano di più all'amicizia vera, e sono proprie dei giovani; invece quella fondata sull'utile è la meno buona e la più comune. E si è detto già che tra i vecchi, e tra le persone di austero carattere le amicizie, di qualunque specie, sono difficili. Ma è vero anche che, di quelli inclinati a contrarre amicizia, ciascuno vi è propenso secondo che porta la sua indole. Così i felici cercano amici giocondi, perchè il dolore non si accorda con la loro natura emotiva.

Altra specie di amici cercano invece quelli che sono costituiti in dignità e potenza. Costoro non cercano negli a-

mici la giocondità congiunta alla virtù, nè l'utilità associata all'onestà. Cercano buffoni che li divertano, o ciechi esecutori dei loro comandi. Ma questi non sono buoni. I buoni invece, che sono anche utili e giocondi, difficilmente diventano amici dei potenti, se questi non sono anche eccellenti in virtù. L'amicizia esige una certa somiglianza di animo, e una certa proporzione nelle condizioni sociali; e perciò i buoni non possono essere amici dei potenti cattivi. La mancanza di virtù toglie la somiglianza spirituale, e lascia sussistere invece la disparità delle condizioni sociali (29).

Nella parte del libro VIII, della quale ci siamo finora occupati, si è data la definizione dell'amicizia, che potrebbe essere brevemente formulata così: « un amore operoso reciproco e consapevole, che ha come fattori la virtù, e il piacere dell'intimità della vita comune, e come fine il bene dell'amico considerato per se stesso ». Si è visto tra quali persone interceda, e da quali cause derivi, e come diversifichi secondo la natura delle persone e delle cause. Col cap. VIII.° incomincia una nuova ricerca. il cui scopo è di rintracciare altre specie dell'amicizia, che non si potrebbero determinare stando al primo fondamento classificativo, il τὸ φιλητόν. Finora difatti gli amici si sono considerati come eguali, e soltanto alla fine del cap. VII.° si è accennato all'amicizia dei potenti, per escluderla dal novero delle vere e buone, salvo il caso che il potente sia anche virtuoso. Ora è evidente che l'amicizia può aver luogo anche tra i non simili e i non eguali κατ'ἀξίαν γιλία. L'amicizia, come la giustizia, sebbene per diversa ragione, si riferisce anche al merito, ed è eguaglianza, secondo proporzione, καθ'ἀνάλογον; e il difficile, nell'amicizia tra ineguali sta appunto in ciò, nel serbare l'eguaglianza e la proporzione, perchè l'amicizia è amore e l'amore pareggia gli amanti. Premesso questo nei cap. 8 - 10, si mostra

nell'11.° come il raffronto dell'amicizia con la giustizia estende il concetto della prima a tutte le specie della società umana, e segnatamente a quella che tutte le ricomprende, cioè la πόλις. Quindi nei cap. 12-14 esamina Aristotele le varie specie d'amicizia, come possono aver luogo tra i cittadini secondo le varie forme di governo, e nelle altre società minori, specialmente nella famiglia.

Che possa esserci amicizia tra non eguali è facile persuadersi, ci è tra i parenti e la prole, ci è tra i coniugi, ci è tra vecchi e giovani, tra gli umili e i costituiti in dignità e potenza. Ma è diversa in questi la natura dei reciproci amori ed ufficii. Amori ed ufficii debbono essere in ragione dei meriti e dei bisogni relativi, secondochè la giustizia, che è una proporzione, richiede. Dove manca di fatto l'eguaglianza, deve essere sostituita dalla proporzione, che è eguaglianza tra disuguali; quindi l'amicizia, che cerca l'eguaglianza, e non la trova, deve sostituirla con la proporzione (30). Se non che, mentre alla giustizia importa la proporzione, all'amicizia importa massimamente l'eguaglianza. La grande superiorità è sempre un ostacolo all'amicizia; non ci è amicizia tra uomini e dèi, tra principi e sudditi, tra gli ottimi nei gradi sociali, e nei meriti di sapienza e virtù sociali, e il volgo. Una certa differenza è compatibile con l'amicizia, della quale non si potrebbero fissare astrattamente i limiti, ma una differenza grandissima è incompatibile. Ci è perfino da dubitare se tra amici l'uno possa desiderare all'altro tali beni, che distruggano non solo ogni eguaglianza, ma ogni proporzione compatibile con l'amicizia; perchè questa non può desiderare la sua distruzione. E nessuno è così amico di altri, che non sia anche un po' amico di se stesso. Ogni amore ha un limite nell'aspirazione alla sua conservazione; solo l'amor di sè non conosce limiti (31). Fra tutti gli

amori il più sentito e il più vivo è l'amor materno, e questo è devoto così, che si mantiene anche se non è contracambiato. La persistenza nell'amicizia anche nella disuguaglianza, è una manifestazione di questa natura dell'amore, ma ha un limite (32).

Che dire dell'amicizia tra i contrarii, che pure non si può escludere? ci è quella tra ricchi e poveri, tra dotti e ignoranti; ma in questi casi, o nella maggior parte di essi, l'amicizia si stringe per l'utilità; ciascuno dà quel che ha. Tra gli amanti, e tra i belli e i brutti, l'amicizia è tra contrarii. Ma è assurda la pretesa che i contrarii si amino in egual modo (33); e forse non è vero che i contrarii appetiscano i contrarii. Piuttosto si vogliono contemperare, perchè il contemperamento giusto degli estremi è l'ottimo (34). L'umido non vuol diventare arido e viceversa, la perfezione sta nel giusto mezzo. Così Aristotele si fa vincere la mano dal ragionamento astratto e dalla dottrina del giusto mezzo, che se anche potesse essere sostenuta nella morale, non se ne potrebbe fare per questo una dottrina metafisica. L'arido e l'umido non hanno nessuna aspirazione a un contemperamento definito, si contemperano come porta la loro qualità, e al punto che la loro opposizione richiede.

Comunque sia, il legame tra l'amicizia e la giustizia si rivela nuovamente nell'amicizia tra disuguali. Come virtù sociali, la giustizia e l'amicizia sono strettamente congiunte, e mentre la giustizia fa desiderare l'amicizia, questa non fa desiderar quella, perchè l'ha già in se stessa. E che sieno virtù sociali senza di cui la società non può esistere si vede, e si concede facilmente per la giustizia, ma non così per l'amicizia. Pure se ben si guarda, si resta convinti che anche l'amicizia è una virtù sociale necessaria. Difatti tutti quelli che un fine comune stringe tra di loro si dicono amici (35). E i diritti reciproci dei socii sono in ragione diretta dell'amicizia, e così

la giustizia e l'ingiustizia. Tra fratelli e compagni tutte le cose sono comuni, e tra gli altri in proporzione del vincolo sociale che li congiunge.

E similmente le ingiustizie sono in proporzione delle amicizie. Così togliere le ricchezze al compagno è cosa più delittuosa che toglierle al concittadino, e non soccorrere il fratello è più grave che non soccorrere lo straniero, e battere il padre è assai peggior cosa che battere un altro qualunque. Se dunque l'amicizia e la giustizia hanno la stessa estensione, e sono ambedue virtù sociali, le specie di questa saranno anche le specie di quella, e si potranno distinguere secondo le specie di società nelle quali si riscontrano. Ora di società ce ne è una, principale, di cui tutte le altre sono parti, cioè la società politica. Il che si vede da questo, che essendo lo scopo di ogni società l'utilità, quello che è il fine della πόλις, (dello Stato), è generale rispetto agli altri, che sono i fini delle società particolari (36).

Si potrebbe opporre, che non tutte le società hanno per fine l'utile, ce ne sono molte che hanno per fine il piacere, mentre lo Stato non ha tra i suoi fini anche questo. Le società che hanno per fine i giochi, le feste, le assemblee, i riti religiosi, i sacrifizii religiosi, non hanno scopi di utilità. Ma quando diciamo, che l'utilità è il fine dello Stato non bisogna intendere questa in un senso troppo specifico ed angusto. Ci è dell'utilità un senso lato, che abbraccia l'utile presente e il futuro, il prossimo e il remoto. Il primo che si traduce in una qualità immediatamente apprezzabile, e il secondo che non è facile distinguere dall' insieme, ed apprezzare separatamente. L'utilità alla quale mira lo Stato, è appunto quella generalissima, che abbraccia tutto quello che conferisce all'uso ed alla perfezione della vita, e perciò anche il piacere, che è in così stretto rapporto con essa. Per con-

seguenza anche le società costituite per fini religiosi rientrano nella cerchia dello Stato, perchè mirano a propiziarsi gli Dei, e a procurare ai credenti *otium cum voluptate*, come dissero i Latini dipoi. L'origine dei riti religiosi si deve rintracciare, secondo Aristotele, appunto nella gioia, nel riposo, nell'ozio, che segue alle fatiche dei ricolti, e che inclinano l'animo degli uomini alla gratitudine verso gli Dei, e allo spensierato abbandono dei tripudii e delle feste (37).

Quello che è notevole in questa teoria non è tanto la riduzione della società religiosa a parte della società politica, che è un concetto comune a tutta quanta l'antichità classica, la quale considerava la religione come una delle funzioni dello Stato; quanto l'accenno fuggevole alle origini dei riti religiosi. Poichè, sebbene quello che dice sia in parte un'intuizione felice, che anticipa taluni dei risultati dell'odierna critica delle religioni, pure preso nella sua totalità è un punto di vista interamente parziale e incompleto, e perciò malgrado le verità parziali, non vero, come spiegazione essenziale. E rivela ancora quello, (che è del resto provato da molti punti delle opere d'Aristotele), cioè il superbo disprezzo delle religioni popolari, e la considerazione meramente politica delle medesime. E ancora, la mancanza d'idealità religiosa, e l'atrofia del sentimento religioso in quello stesso filosofo, che pure ha dato, nel XII.° della Metafisica, la prima concezione speculativa del teismo.

II.

Avendo Aristotele considerata l'amicizia come una virtù sociale, e detto che le specie d'amicizia si possono distinguere secondo le specie della società, avendo inoltre dimostrato, come tutte le diverse società costituite per fini par-

ticolari si possono considerare come parti della società politica, s' intende perchè, volendo ricercare le specie dell'amicizia considerata dal punto di vista sociale, cominci dall'indicare le forme diverse della comunità politica. Difatti la forma sociale è in istretta relazione con la natura del vincolo morale, che stringe i socii tra loro, e si può dire che la forma di società si generi da questo, ed abbia a sua volta un'efficacia tutta propria, così nel fissare come nel variare la natura di esso. Perciò, delineate nel cap. XII.° le forme buone di civil reggimento, e le degenerazioni di queste forme, e mostrato come abbiano riscontro nelle diverse relazioni che costituiscono la società familiare, passa nel cap. XIII.° ad esaminare le diverse specie d'amicizia, che si producono così tra i soggetti ad una stessa forma di governo, come nei diversi rapporti dei componenti la famiglia tra loro.

Le forme dello Stato distingue secondo due criterii ; il fine a cui mirano, le persone che sono investite del potere pubblico. Sotto il primo, si distinguono le forme che si propongono il bene dei governati da quelle che si propongono il bene dei governanti. Sotto il secondo, le forme di governo si distinguono secondochè attribuiscono il governo ad uno, a pochi, a molti. Sotto ambedue i punti di vista, si vengono a distinguere sei forme di governo, tre normali, tre anormali. Le prime sono la monarchia, l'aristocrazia, la timocrazia o politìa, nelle quali il fine è l' interesse dei governati. Le seconde, che sono degenerazioni delle prime, e nelle quali il fine è l' interesse dei governanti, sono la tirannia, l' oligarchia, e la democrazia, che oggi diremmo più esattamente demagogia. Questa classificazione, che si ritrova anche nella Politica, non è però la sola che Aristotele ci dia, perchè e nella Politica e nella Retorica se ne trovano altre fatte con criterii diversi. Qui però una sola ne assegna, ed ag

giunge che la forma migliore è la monarchia, e la timocrazia o politìa la meno buona (38).

Nella monarchia, il re, all' apice della potenza e della felicità, non avendo nulla da desiderare per sè, tende naturalmente a promuovere la migliore prosperità dei cittadini, che è il fine dello Stato. Ma il re cattivo diventa tiranno, e così il vizio o la degenerazione propria della monarchia è la tirannide. Ed è tiranno chi non cerca il bene dei governati, ma una utilità sua propria, che si riduce d'ordinario alla soddisfazione delle passioni, all'avarizia, alla ricerca dei piaceri, all'esercizio dispotico del potere. La tirannide è la peggiore forma di governo, perchè sempre il contrapposto o la corruzione dell'ottimo è il pessimo. L'aristocrazia, che è il governo degli eccellenti in virtù, ha come forma degenerativa ed anormale, la corrispondente oligarchia, che è il governo dei pochi, nei quali manca la virtù, e che hanno concentrato nelle loro mani il potere e le ricchezze. Le aristocrazie degenerano naturalmente nelle oligarchie, allorchè la virtù è vinta in esse dalle passioni, e la cupidigia del potere e delle ricchezze le spinge ad appropriarsele con danno dei cittadini. Allora esse si costituiscono in qualità di caste dominatrici chiuse; la virtù cessa di essere un titolo valevole per ogni cittadino ad esservi ammesso, ed è sostituita dall'eredità, o peggio dall' arbitrio e dall'utile degli oligarchi. Finalmente la democrazia, che è il governo delle moltitudini, è la degenerazione della timocrazia o politìa, che è il governo dei censiti. Questa è migliore della democrazia, perchè è meno tumultuosa, e più stabile; perchè in essa è maggiore l'interesse dei governanti al bene della comunità; e perchè è possibile un qualche freno e un controllo da parte dell'universalità dei cittadini. Le pure democrazie invece sono instabili, tumultuose, guidate da passioni egoistiche; e perchè

sono senza controllo, e perciò onnipotenti, sono anche dispotiche. Ma dalla politìa alla democrazia la differenza è minore di quella che è tra le altre forme normali ed anormali di governo già menzionate, per modo che nelle forme anormali deve riconoscersi un ordine di degenerazione e di anomalia inverso di quello che è nelle forme normali. In queste la monarchia è la migliore, e la politìa è la meno buona. In quelle invece la tirannide è la peggiore, e la democrazia è la meno cattiva (39).

Sarebbe assolutamente fuori luogo discutere qui l'esposta teoria politica, perchè altro è il nostro soggetto. D' altra parte Aristotele scriveva in un tempo nel quale le esperienze dei governi democratici in Grecia, dalla riforma di Solone a quella di Kleisthene, erano già fatte, e con un risultato finale negativo. È notevole, ciò non ostante, l'idea dell'ordine inverso delle forme anormali di governo, nel quale la peggiore è la monarchia dispotica, e la migliore è la repubblica democratica. Lasciando quindi da parte questa discussione, e tornando all'argomento di questo studio, diciamo che nella seconda parte del cap. XII° Aristotele paragona le relazioni dei governanti coi governati a quelle che intercedono tra i varii componenti della famiglia tra loro. E nota che la potestà dei padri sui figli è regia su soggetti, ma si può corrompere e diventare tirannica, come quella del padrone sui servi. Il potere dei padroni sugli schiavi è difatti tirannico, perchè mira solo all'utile del padrone, e Aristotele, che come si sa ha giustificato la schiavitù, dice che è giusto che sia così. Ma rispetto ai figli è snaturata e tirannica (40). Il potere del marito sulla moglie è invece aristocratico, e dipende dalla virtù maggiore dell'uomo. Però anche la donna ha una sfera d' azione, nella quale le spetta di comandare, e se l'uomo se ne immischia, usurpa come gli oligarchi, un

potere che non è suo; come usurpa potere quella donna, che per essere padrona del patrimonio, vuol comandare lei (41). Timocratica su eguali è la potestà dei fratelli, purchè non differiscano molto di età. E finalmente le famiglie senza capo, o con capo debole, ci danno immagine dei governi democratici (42).

Distinte così le diverse forme di governo, e mostrata per ciascuna di esse l'analogia che ci è tra le relazioni politiche nelle diverse forme di governo, e le domestiche, passa a determinare quali specie d'amicizia si verifichino in ciascuna, nelle varie forme di governo, e nelle varie relazioni dei componenti la famiglia. E dice che in ciascuna l' amicizia è in proporzione del diritto che deriva dal benefizio. Infatti nella monarchia è in proporzione del beneficio, di cui il monarca è autore rispetto ai sudditi. Re e sudditi sono tanto più amici tra loro, quanto maggiore è la cura amorosa che il primo prende dei secondi, e quanto maggiore è per tal ragione la prosperità dei sudditi. Simile a quest'amicizia, ma tanto maggiore, quanto maggiore è il beneficio, è l'amicizia tra genitori e figliuoli. Questi difatti debbono ai loro parenti la vita, l' allevamento, l'educazione, il sostentamento, e spesso anche le ricchezze. E questi stessi beni, o una parte, debbono indirettamente agli avi; e perciò analoga all'amicizia tra genitori e figliuoli è quella tra avi e nepoti (43). Analoga all' amicizia che c' è tra gli ottimati e il popolo nei governi aristocratici, è quella tra marito e moglie. Ambedue infatti sono in proporzione delle virtù, perchè nessun altro titolo allo amore hanno le aristocrazie politiche, e nessun altro titolo all' amicizia della moglie ha il marito se non la virtú, che si esplica principalmente nell'assistenza e nella protezione (44).

L'amicizia che si ritrova nei governi della borghesia censita è come quella dei fratelli e dei compagni. In queste re-

gna l'eguaglianza, ed esse sono strette e mantenute dall'identità dei sentimenti e dei costumi (45).

È evidente che non può esserci nè giustizia nè amicizia nelle forme anormali di governo, perchè in queste domina lo egoismo; e se anche nelle forme meno cattive come nell'oligarchia, e specialmente nella democrazia, ci può essere in parte, ambedue sono nulle nella peggiore delle forme anormali, che è la tirannide; perchè in essa l'egoismo è più angusto e più rude. Perchè ci sia giustizia, e più perchè ci sia amicizia tra gli uomini, bisogna che ci sia qualche cosa di comune, e che l'uno sia rispetto all'altro non mezzo soltanto, ma fine. Per questa ragione non ci è giustizia ne amicizia rispetto alle cose e agli animali, e agli schiavi. Lo schiavo, dice Aristotele con tutto il freddo disdegno dell'antichità classica, che apprezzava assai più il sentimento e la virtù eroica, che l'umana, lo schiavo è uno strumento animato, e niente ci è di comune tra esso e il padrone. E dopo la sentenza crudele segue una riflessione, che pare un pentimento; lo schiavo è anche uomo, e come uomo può avere con l'altro uomo comuni le leggi e i patti; e quindi ci è anche rispetto ad esso una giustizia e un'amicizia. Ma Aristotele distingue sofisticamente tra l'uomo e lo schiavo, e dice che c'è per l'uomo ma non per lo schiavo, e la schiavitù ha in certo modo cancellata la qualità di uomo. Egli è indeciso tra la ragione, che debolmente lo riprende, e l'opinione che prepotente lo soggioga. Nella democrazia, la meno cattiva delle forme anormali, ci è più giustizia e più amicizia che nelle altre, perchè ci è più comunità e più eguaglianza (46).

L'amicizia è una virtù sociale, e come tale è stata considerata; ma il lato politico-sociale non è il solo. Bisogna anche considerarla dal punto di vista delle persone amate. Essa

difatti può legare i concittadini, i compagni, i *cognati*. Nel primo e secondo rispetto l'abbiamo già studiata; resta il terzo, rispetto al quale bisogna entrare in qualche maggiore sviluppo che non si sia fatto sinora, considerandola nei suoi motivi e caratteri proprii (47).

L'amicizia tra cognati, per quanto varia, ha un'origine sola, la discendenza comune, i vincoli del sangue. Perciò la prima amicizia per cognazione è quella tra genitori e figliuoli. Tra questi ci è amicizia e amore, ma l'amore dei genitori pei figliuoli è molto maggiore di quello dei figli pei genitori. Le ragioni della differenza sono varie: prima di tutto i genitori hanno una notizia più immediata della discendenza dei figli da loro; i figli invece l'apprendono dagli altri. « Mia madre mi ha detto che sono figlio d'Ulisse, dice Telemaco nell'Odissea, ma io l'ignoro » (48). In secondo luogo il figlio è come parte dei genitori, carne della loro carne, è come una continuazione della loro persona e della loro vita (49). In terzo luogo l'amore dei genitori è più antico di quello dei figli, e quello della madre più antico di quello del padre; le madri amano prima la loro creatura, perchè ne sentono i movimenti e la portano nel seno prima della nascita (50). Veramente questa ragione del tempo, addotta da Aristotele, non par buona, anzi per sè non dice nulla; e l'amor materno ha ben altre ragioni della sua maggiore intensità nei piaceri e nei dolori, di cui la prole è causa specialmente ad esse, onde non senza ragione la prima famiglia fu la materna. I genitori amano dunque i figli come altri se stessi, e il loro amore è il più potente degli amori per cognazione.

I figli amano i genitori alla lor volta, perchè ebbero da essi la vita, e mille altri beneficii. I fratelli si amano reciprocamente per la filiazione comune, per la comune educazione, pel convitto, per la somiglianza dell'età e del costume.

Aristotele riporta dagli Scolii platonici il verso: « L'eguale diletta l'eguale, il vecchio diletta il vecchio » (51). Di queste amicizie per cognazione quella tra genitori e figliuoli è tra ineguali, e per fin di bene, come quella che è in ragione dei beneficii, che sono i maggiori possibili. Essa, più che tutte le altre amicizie, è feconda di utilità e di piaceri, e la comunione è la più intima che è possibile, onde tutte le ragioni dell'amicizia sono adunate in essa, eccetto l'eguaglianza (52). L'amicizia tra i fratelli ha in sè tutto quello che ha di buono l'amicizia tra i compagni virtuosi e che si somigliano. Ma in grado molto maggiore, perchè è maggiore la durata, e l'intimità della vita comune, e sono simili l'educazione e il costume, ed è lunga la prova del reciproco affetto. Anche l'amicizia nei gradi di cognazione più lontani ha pregi analoghi, se non identici a questi (53).

La società coniugale, fonte di tutte le cognazioni, non è essa stessa fondata sulla cognazione, ma sulla natura umana. La famiglia è la prima e necessaria società umana, ma il matrimonio oltre ad avere il fine naturale, è anche un vincolo morale, che stringe due esseri di così diversa attitudine spirituale ad aiutarsi e completarsi a vicenda, per tutti gli scopi della vita. Quindi i coniugi sono l' uno per l' altro utili e piacevoli, e tanto più se sono virtuosi (54). La natura morale del vincolo coniugale si vede anche da questo, che è reso più saldo della sopravvenienza dei figli. I figli, nota Aristotele, sono un bene comune per i genitori, e ogni bene comune, che non sia divisibile obbliga l'uno verso l'altro quelli di cui è bene, e li tiene uniti (55).

È notevole questo alto concetto del matrimonio in un'epoca e in una civiltà proclivi a non assegnargli altro fine che il naturale. Veramente lo stesso Socrate, e più ancora Senofonte, avevano cercato di rialzare la dignità morale

della società domestica; ma Platone l'aveva di nuovo ricondotta al livello, nel quale l'aveva posto il costume, e avea cercato un conforto nel posto assegnato dal costume stesso alla donna fuori della famiglia. In Aristotele invece il concetto del valore morale del matrimonio acquista determinazione scientifica, e il sentimento della purezza e della dignità della vita famigliare si oppone non senza un certo disdegno al costume, mostrando come questo abbassi la famiglia umana al livello della famiglia animale.

È questa la teoria dell'amicizia nell'Etica d'Aristotele. Essa prosegue nel libro IX della Nicomachea, in una serie di questioni importanti, ma frammentarie, che lumeggiano bensì la teoria che abbiamo esposta, ma non le aggiungono e non la modificano nelle sue linee generali. Torna sulle amicizie tra ineguali, e dice come l'eguaglianza in esse vada ristabilita. Parla delle possibili collisioni dei doveri verso molti amici; e se si debbano sciogliere le amicizie se l'amico diventa o molto peggiore o molto migliore, ed inculca che ci si comporti verso l'amico come verso noi stessi. Parla della benevolenza, e dice che non è ancora amicizia, per la quale è inoltre necessaria l'unità del sentimento e del volere. Paragona il benefattore col beneficato, e dice che l'amicizia toglie ogni differenza. E domanda se si debba amare più gli altri che se stesso, e se l'uomo felice ha bisogno di amici, e se di amici ce ne dobbiamo procurare molti, e se di essi si ha bisogno più nella prosperità che nella miseria. E chiude mostrando che l'amore e l'amicizia hanno bisogno, e quindi desiderio, della vita comune.

Molti punti però non potrebbero essere trascurati, non solo per la nobiltà dei concetti, e l'acume delle soluzioni, ma anche perchè da esse riesce meglio fermata la teoria generale.

Così il caso del conflitto dei doveri verso più amici è ri-

soluto col principio della specificità di ciascuna amicizia: Non a tutti si deve la stessa cosa: neppure al proprio padre si è obbligati di dar tutto, come non si debbono tutte le offerte a Giove. Similmente ai fratelli e sorelle, ai parenti, ai camerati, ai benefattori, si debbono cose diverse, e propriamente quelle a ciascuno adatte ed appropriate. Il costume è prova della verità di questo insegnamento, perchè dà lo stesso precetto; così alle nozze vengono di preferenza invitati i parenti. Ai genitori si debbono di preferenza gli alimenti, se bisognosi e incapaci; e si deve onore; ma non tutti gli onori indistintamente. La diversità comincia già tra il padre e la madre; e l'onore, che si deve ad essi, non è quello stesso che si deve ai sapienti, o ai condottieri di eserciti (56).

Nel Cap. III di questo libro cerca se si debbano sciogliere le amicizie quando gli amici siano molto mutati da quello che erano quando l'amicizia fu contratta, o era nel suo fiore. E risponde, che nelle amicizie fondate sull'utilità o sul piacere, è evidente che quando le cause cessano di esistere, anche l'amicizia deve scomparire. Ma nel caso che l'amicizia sia fondata sulla virtù, e la differenza sopravvenuta sia in questa, quando l'uno degli amici sia diventato indegno, il primo dovere dell'amico è di cercare di ricondurre l'altro sulla buona via; e se la cosa non è possibile l'amicizia deve essere sciolta. Nel caso che le condizioni di vita conducano un amico molto più innanzi e molto più alto dell'altro nel suo sviluppo spirituale e morale, certo viene a mancare la possibilità della vita comune tra i due; pure bisogna onorare quanto è possibile la primitiva amicizia, e per quanto è possibile cercare di sollevare l'amico al proprio livello. Che se la differenza fosse di fortuna, non bisogna mai vergognarsi delle antiche amicizie, ma affermarle sempre e in tutti i modi, e non c'è cosa più bella e più degna, che chi è salito in alto

non rinneghi col suo contegno le antiche amicizie con gli umili.

Alla quistione, se dell'amicizia abbiano maggior bisogno i felici che gl'infelici, risponde, che la necessità sua è maggiore pei secondi, ma è più bella pei primi (57). Gl'infelici cercano nell'amicizia aiuto; i felici invece cercano gli amici per farli partecipi dei beni di cui godono; quindi in tutte le condizioni l'amicizia è desiderabile. L'amicizia è comunanza di vita, estensione dell'amor di sè in altri. Nell'amicizia si manifesta la prima volta la socievolezza umana. Essa è il vincolo che unisce fra loro gli uomini nella loro intimità spirituale; mentre la società civile li unisce molto più esternamente.

Se non che questo vincolo è molto limitato, è connesso con l'accidentalità delle personali relazioni. Solo nello Stato la socievolezza umana trova ambiente più vasto, più sicuro fondamento, direttive durature, e più stabili leggi (58).

III.

L'antico concetto dell'amicizia, che essa sia un legame esclusivo e di carattere privato fra due persone, non esiste quasi più, come si è visto, nella teória aristotelica. Secondo questa l'amicizia si mescola con tutte le altre manifestazioni dell'amore; con tutte le forme di comunità morale; ed è quello che ci è di più puro nell'amore, cioè di più disinteressato. Nella dottrina aristotelica l'aspetto sociale dell'amicizia prende il disopra sull'aspetto individuale, e si spoglia tanto del carattere individualistico quanto del carattere eroico. Ma non è così negli altri due scrittori, di cui ci proponiamo di esaminare la dottrina su questo argomento, Cicerone e Montaigne.

Il primo, nel dialogo « Lelius sive de Amicitia », torna al concetto individualistico, e, sotto l'influenza della dottrina stoica, non ammette altra forma di amicizia che quella fondata sulla virtù. E non la vuole contaminata da nessuna ragione di utilità e di piacere, come non la riconosce in nessuna forma di società, e come identificata con quello che può esserci di disinteressato nei legami da essa rappresentati. Il suo inguaribile ecclettismo da una parte, e la severità del carattere romano dall'altra, lo facevano ricadere in morale sempre sotto l'influenza delle dottrine della scuola stoica, che pure aveva messo spiritosamente in burla nella famosa orazione pro Murena, che è delle più belle, che ci siano di lui pervenute. « La natura, o Catone, ti ha dato tutte le virtù in sommo grado; tu ci hai aggiunta la dottrina filosofica più aspra e più dura, di quanto la realtà e il sentimento naturale possono tollerare. I doni divini che ammiriamo in te sono tuoi proprii; quello che talora ci troviamo da ridire, sono i paradossi stoici, che tu hai appreso dai tuoi filosofi. Essi ti hanno insegnato, che il savio non perdona, che la compassione è virtù degli stolti, che solo il savio è bello è ricco, è re, per storpio, mendico, e schiavo che sia; che egual delitto commette tanto chi torce il collo ad una gallina, quanto chi strozza il padre; che il savio non si pente mai, non si inganna mai, non muta mai parere ». Lo stesso Catone sorrise di questa spiritosa canzonatura, e vuolsi dicesse: « quam ridiculum habemus consulem ! ».

Nondimeno la propensione di Cicerone verso la dottrina morale stoica non si può negare, e nel dialogo dell'Amicizia ne troviamo la conferma. Cicerone non considera punto l'amicizia come virtù sociale, e delle tre forme di amicizia menzionate da Aristotele, secondo l'utile, il piacere, la virtù, non ammette che l'ultima. Essa è quindi un legame individuale,

fondato sulla virtù, e la forma tipica di essa è quella virtù eroica, che è rappresentata nella tragedia greca, e che riscuoteva il plauso nei teatri e nelle assemblee. Difatti le due tesi da lui svolte sono queste appunto, che l'amicizia è un bisogno disinteressato dell'animo, e che il suo fondamento è la virtù: « ipsa virtus amicitiam gignit et continet, nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest » (59). Nel par. IX mostra che l'amicizia è un sentimento disinteressato dell'animo: « Si qui putant ab imbecillitate proficisci... humilem sane relinquunt et minime generosum,... ortum amicitiae, quam ab inopia et indigentia natam volunt ». Nè io, dice Lelio, nè l'Africano avevamo bisogno l'uno dell'altro; la nostra amicizia sorse invece dall' ammirazione che m' ispirava la sua virtù, e in Scipione dalla buona opinione, quam de meis moribus habebat (60).

Se dunque l' amicizia è amore disinteressato (dell' amico) fondato sulla virtù, ogni calcolo d' interesse deve essere escluso dall' amicizia; per l' amico si deve fare tutto ciò che è possibile. Non solo quello che si farebbe per se stesso, ma anche molto di più; nè il bene che si fa si deve commisurare a quello che si riceve, che sarebbe un subordinare l'amicizia all' aritmetica (61). Neppure è esatto dire che verso l' amico si deve avere lo stesso sentimento, che l' amico ha per se stesso, perchè questo importerebbe, che non si dovrebbe sollevare l' amico nell' abbattimento, nè correggerlo nell' eccesso della soverchia confidenza. Pessima fra tutte è la sentenza attribuita a Biante, uno dei sette savii, che l'amico si deve amare come se si dovesse una volta odiarlo, che parve indegna a Scipione. Anche se si è sventurati nell'amicizia, sarebbe, secondo lui, miglior partito sopportare i difetti dell'amico, anzichè romperla.

Se l'amicizia è un vincolo di anime che non ammette riserve; essa deve valere tanto nella prospera che nell'avversa fortuna. Ennio diceva bene: amicus certus in re incerta cernitur; ma si deve aggiungere che l'amicizia è specialmente danneggiata dalla tendenza a disdegnare gli amici nella prosperità nostra, e ad abbandonarli nei loro mali (62). Nè nella amicizia può esserci sazietà, nè venire a noia, se vera e profonda. Quindi un vecchio amico val più di uno nuovo. Le vecchie amicizie « ut ea vina, quae vetustatem ferunt, esse debent suavisima..... Nemo est qui non eo equo quo consueverit libentius utatur, quam intractato et novo ». Ma la cosa principale nell' amicizia è l'eguaglianza, come si vede dal fatto che sono massimamente pregiate quelle amicizie che si mantengono non ostante i cangiamenti di fortuna, per modo che rimanga amico degli umili chi sale in alto, e lo amico caduto in basso stato non sia abbandonato da chi rimane nella condizione di prosperità (63).

Se l'amicizia è eguaglianza, nè chi è superiore deve far sentire all'amico la sua superiorità, nè chi è inferiore deve dispiacersi di qualunque superiorità naturale o acquisita dell'amico. Chi rinfaccia all'amico i beneficii fatti non è amico, nè chi è continuamente in pena di non essere tenuto in conto dall' amico (64) ama l' amico come se stesso; e come non esigi da te medesimo nulla in cambio dell'amore che ti porti, così non essere esigente verso l' amico. L' amicizia vuole anche rispetto. « Maximum ornamentum amicitiae tollit, qui ad eam tollit verecundiam » (65).

Agli amici dobbiamo la verità, quelli che non sanno dirla agli amici, ma si tengono alle adulazioni, sono adulatori non amici. Similmente l'amico non solo deve sopportare che dall'amico gli si dica la verità, ma essergliene riconoscente. Ordinariamente non accade così, ed è vera la sentenza di Te-

renzio nell'Andria « Obsequium amicos, veritas odium parit». Ma non bisogna temere la minaccia contenuta in questa sentenza. Ogni occultamento della verità, oltre all' essere una colpa, farebbe venir meno quella unità degli animi, che è caratteristica dell' amicizia. Che amico sarebbe chi si conducesse come lo Gnatone dell' *Eunuco* di Terenzio: « Negat quis? nego: ait? aio. Postremo imperavi egomet mihi omnia assentari ». Non altrimenti fanno nelle assemblee pubbliche gli adulatori del popolo, proponendo leggi che ne estendano dannosamente i poteri. Ma quelli sono veri amici del popolo, che hanno il coraggio di opporsi, e nulla curando il furor popolare, hanno di mira il bene della repubblica. Allo stesso modo si deve condursi nelle amicizie, perchè, « nisi apertum pectus videas tuumque ostendas, nihil fidum nihil exploratum habeas » (66).

Dunque l'amicizia importa perfetta comunità di pensieri, di volontà, di beni, ed essendo fondata sulla virtù non può chiedere all'amico il male, nè farlo a sua richiesta, nè avere basse compiacenze. Si narra che dopo la scoperta della congiura dei Gracchi, nelle persecuzioni che la seguirono, fu imprigionato uno che si sapeva amicissimo di Tiberio Gracco, Caio Blesio; e sottoposto accortamente ad inquisizione su quello che fosse disposto a fare per l'amico, rispose: « ut quidquid Gracchus vellet sibi faciendum putaret». Ed essendogli domandato: « etiamsi te faces in Capitolium ferre vellet? » rispose: « numquam voluisset: sed si voluisset? paruissem » Nefaria vox! esclama Cicerone, dopo l'ultima risposta (67); perchè nè l'amico deve chiedere, nè l'altro amico deve consentire quello che non è onesto. Diversamente, come vedremo risponderà il Montaigne, e ne vedremo il perchè.

Cicerone fa le più grandi lodi dell' amicizia; essa è un bene di così largo uso, che « non aqua, non igni, pluribus

locis utimur quam amicitia ». Ma il bene essenziale dell'amicizia è l'unione delle anime nella prospera e nell' avversa fortuna (68). E non solo è un bene, ma è anche una necessità, un bisogno della natura umana. Anche l'uomo misantropo, come si dice che fosse Timone d'Atene, deve cercare qualcuno al quale far parte della sua misantropia. E se supponiamo che un uomo sia separato dagli altri uomini, e dotato nella sua solitudine di tutti gli altri beni, quest'uomo non potrebbe essere felice. Come non potrebbe essere felice colui, che posto ad ammirare le bellezze tutte della terra e del cielo, non avesse a chi comunicare i suoi pensieri e il suo entusiasmo. È quello che diceva Archita di Taranto: «Si quis in coelum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore..,.. quae iucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset » (69).

Non è quindi meraviglia, se con questo concetto della necessità dell'amicizia, e del suo pregio instimabile, Cicerone avesse scritta la frase rimasta famosa, e spesso ripetuta: « Solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt ». In Cicerone il dolore degli amici estinti trova un sollievo nella dottrina, tanto da lui carezzata, dell'immortalità dell'anima. Quindi Lelio finisce col ricordare nella commossa perorazione l'amicizia di Scipione, e dice che se questo ricordo dovesse omai, per la morte, essere senza oggetto, non si potrebbe rassegnare a sopportare l'acerbo dolore. Perchè il desiderio dell' amico assente sarebbe insopportabile, se accompagnato dal pensiero della sua assoluta separazione. Tutti i dolori, anche grandi, riescono tollerabili, se brevi, ma la separazione eterna dalle care persone è intollerabile (70).

Nel par. IV, Cicerone, ha difeso la fede nell'immortalità

con la pratica antichissima del culto dei morti, e con l'autorità dei filosofi della Magna Grecia e di Socrate. Gli antichi non avrebbero istituito quel culto, se avessero creduto che ai morti non avrebbe potuto essere rivolto. E i filosofi italo-greci e Socrate specialmente, avevano sostenuto sempre la stessa tesi. « Animos hominum esse divinos, iisque, quum e corpore excessissent, reditum in coelum patere, optimoque et iustissimo cuique expeditissimum (71) ». È l'argomento stesso del Sogno di Scipione.

IV.

Si sa che gli *Essais* di Montaigne trattano di oggetti varii, senza legame sistematico tra di loro. Perciò è stato detto, che essi si guardano di sbieco, e sembrano quasi meravigliati di trovarsi insieme in uno stesso libro. Il cap. XXVIII, del vol. 1°, che tratta dell'amicizia (72), si trova vicino ad altri capitoli o saggi, che trattano della pedanteria, dell'educazione dei fanciulli, della prosunzione (suffisance), della moderazione, e persino del cannibalismo. Nella breve Prefazione indirizzata al lettore, che porta la data del 16 giugno 1588, dice che soggetto del libro è lui medesimo, soggetto frivolo che non merita considerazione dal lettore. E assicura, che se egli fosse appartenuto a quelle nazioni, le quali si dice che sono ancora sotto la dolce libertà delle prime leggi della natura, *je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier et tout nud.* Assicura però che il lettore ci troverà lui proprio, dipinto con la maggiore franchezza ed ingenuità, per quanto il rispetto verso il pubblico glielo ha consentito. Il libro, dice, non ha nessuna pretesa di servire agl'interessi scientifici del lettore, nè alla gloria personale dello Autore, e il capitolo sull'Amicizia è davvero una prova di questi suoi propositi.

Il capitolo si apre con l'affermazione, che l'amicizia è propria della natura umana, perchè questa è fatta per la vita sociale, e l'amicizia è la forma più perfetta della vita sociale, perchè è una *servitù volontaria.* Non si creda però che Montaigne acceda alla dottrina aristotelica, anzi se ne allontana assai più di Cicerone, perchè distingue quella *società in due*, che è l'amicizia, da tutti gli altri legami sociali, anzi la oppone a tutti. L'affetto paterno può mancare, e ci è stato qualche antico filosofo che ricusava di voler bene ai figli, perchè, diceva, noi produciamo anche insetti e vermi senza perciò amarli. E dinanzi all'interlocutore sornacchiò, e mostrando il sornacchio, disse: e quello là lo amo io forse? Similmente può mancare l' affetto tra fratelli per molteplici cause, ed anche il suo fondamento è stato messo in dubbio da un altro filosofo, forse cinico, affermando, che non è ragione di amarsi l'essere usciti da uno stesso buco. Tra padre e figli, tra fratelli, può esserci conflitto d'interessi, attriti, diversità di temperamenti; tra amici no. Inoltre queste sono amicizie comandate, di non libera scelta, e non di volontà propria. Anche l'amore ha qualche cosa, che lo rende assai diverso dall'amicizia. Sebbene sia volontario, è più aspro e cocente, è fuoco di febbre, soggetto ad alti e bassi, e non ci tiene che per un verso solo. L' amicizia invece è un calore eguale e costante, che non ha niente di aspro e di pungente. E quel che è più, ci è nell'amore un desiderio acre e forsennato di cosa che sempre ci sfugge. Perciò dice Ariosto nella settima stanza del canto X del Furioso,

> Come segue la lepre il cacciatore
> Al freddo, al caldo, alla montagna, al lito;
> Nè più l'estima poi che presa vede,
> E sol dietro a chi fugge affretta il piede.

L'amore si spegne nel godimento, e per molte altre cause, talvolta si cangia in amicizia, che è comunione di volontà. Invece l'amicizia cresce col godimento, perchè è in tutto di natura spirituale. Se le due passioni entrano nello stesso animo, l'una, l'amore, è turbine, l'altra, l'amicizia, è brezza costante. Il matrimonio è come un contratto, che ha solo l'ingresso libero, e che molte cause, e d'ogni specie, possono perturbare. L'amicizia è invece libera sempre, e fondata com'è sulla conformità dei caratteri e delle volontà, non cangia, se questi non cangiano, e dà insieme il sentimento della maggiore comodità e libertà.

Le donne non sembrano capaci di questa affezione, il lato fisico è in esse perturbatore; la loro amicizia diventa facilmente amorosa, o è sopraffatta dall'amore in tutti i modi e per tutte le guise (73). Specialmente nelle amicizie tra giovani di sesso diverso, possiamo aggiungere noi, il limite che separa l'amicizia dall'amore è così tenue, come il ponticello, che in una preghiera popolare del Berry, non menzionata dal Montaigne, serve di ingresso al Paradiso,

> une petite planche
> Pas plus longue, pas plus large
> Qu' un cheveu de la Sainte Vierge.

Nè l'amicizia greca, che si nutriva di una falsa illusione genesica è da raccomandare. E giustamente Cicerone avvertiva nelle Tusculane: « Quis est enim iste amor amicitiae? Cur neque deformem adolescentem quisquam amat, neque formosum senem? » (74).

Dunque non solo queste amicizie tra parenti, ma anche tutte quelle che il piacere, il profitto, il bisogno pubblico e privato foggia e nutrisce, sono tanto meno belle e generose,

e tanto meno amicizie, in quanto mescolano altra causa, e altro fine, e altro frutto, nell'amicizia che non è la stessa amicizia (75). L'amicizia vera è una così completa unione delle anime, che è impossibile distinguere più da che parte si sono saldate. Di qui deriva, che di un'amicizia vera non si potrebbero assegnare le ragioni, perchè dopo tutto, ci è sempre qualche cosa d'ineffabile, di puramente soggettivo e sentimentale, che resiste all'analisi. « Si on me presse de dire pourquoy je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en respondent: parce que c'estoit luy, parce que c'estoit moy. Il y a au dela de tout mon discours et de ce que j'en puis dire, ne sçay quelle force divine et fatale mediatrice de cette union. Ce n'est pas une particulière consideration, ny deux, ny trois, ny quatre, ny mille; c'est je ne sçai quelle quinte essence de tout ce meslange, qui ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne; qui ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille » (76).

L'amicizia è una confidenza reciproca assoluta, un' unità di sentimento e di volere così intima, che di due volontà fa una volontà sola. Quindi la risposta ultima di Caio Blesio, che pare nefanda a Cicerone, non è tale. Essa dice che la sua volontà e quella di Tiberio Gracco erano la stessa volontà; che egli poteva avere nella volontà di Gracco la stessa fiducia che nella propria, e che pertanto l'ordine suo di bruciare il Campidoglio, era semplicemente impossibile. Ma poichè dell'impossibile si voleva fare una realtà, la risposta che Blesio avrebbe bruciato il Campidoglio sull'ordine dell'amico, non significava altra cosa che l'avrebbe bruciato se la volontà sua propria l'avesse ordinato, perchè le due volontà sono uno, e ciascuno fa secondo che la propria volontà comanda. Così se taluno mi domandasse: se la tua volontà ti

dicesse di uccidere tuo figlio, lo uccideresti? e che io rispondessi di sì, questa risposta non vorrebbe significare altra cosa che l'assoluta sicurezza morale che io ho della mia volontà, e la verità psicologica, che io fo quello che effettivamente voglio. La mia volontà e quella dell'amico sono la stessa volontà (77).

Non si confonda questa amicizia con le amicizie volgari, delle quali Chilone diceva: « amatelo in modo, che possiate un giorno odiarlo » (77), e Aristotele: « o miei amici! non c'è nessun amico ». A queste amicizie è indirizzato il sarcasmo pronunziato da Voltaire tanto tempo dopo Montaigne: « che l'amicizia è una specie di matrimonio, e come ogni matrimonio è soggetto al divorzio ». È ad esse che è applicabile anche il comune proverbio francese: « les petits cadeaux entretiennent l'amitié ». Ma nella nobile amicizia, gli ufficii, i beneficii, che alimentano tutte le altre, non hanno che vedere. Giacchè come io non mi amo di più per gli aiuti che all'occasione mi presto, e pei servizii che mi rendo, così nell'amicizia vera non hanno senso le parole beneficio, ringraziamento, obbligazione. Avendo tutto in comune, i veri amici non si possono prestar nulla, nè donare. Perciò forse, per nobilitare il matrimonio, per elevarlo al livello dell'amicizia, i legislatori vietano le donazioni fra i coniugi (79).

Se un amico dona all'altro, l' obbligato non è il secondo ma il primo. Così Eudamide di Sicione, che avea due amici, Carisseno e Areteo, venuto a morte, *donò* al primo di mantenere la madre, e al secondo di dotare la figlia, e li sostituì l'uno all'altro in caso di morte. Gli amici veri hanno tutto in comune, il bene e il male, e si sentono per tal modo congiunti, che la morte dell' uno è morte dell'altro, come dice Catullo,

Tu mea tu moriens fregisti commoda frater,
Tecum una tota est nostra sepulta anima (80).

Come si vede Montaigne considera l'amicizia dal punto di vista psicologico, come un *pathos*, e sebbene affermi in principio, che è la manifestazione della umana socievolezza, la distingue da ogni forma di società, e dice in fondo, che è una società *sui generis*, diversa da tutte le altre. Che è una società essenzialmente maschile, poco accessibile alle donne; un legame di due anime, strette da un'attrazione reciproca, che esclude bensì ogni fine d' utilità, di piacere, ma anche di bene, almeno in senso oggettivo. È una tale unità di volontà, che non ammette conflitto possibile, perchè le volontà dei due sono una stessa volontà, cosicchè alla volontà dell' amico si obbedisce come alla propria. Ogni indagine del rapporto tra l'amicizia e la moralità è lasciata da parte, e l'amicizia è considerata come un fatto psicologico, di carattere elevato, nobilissimo certamente, fondato sulla tendenza sociale umana, che si manifesta nella produzione di questi rapporti di società individuale particolarissima, nella quale di due coscienze e di due volontà si fa una sola coscienza ed una sola volontà, ma dalla quale è assente non solo ogni finalità universale, ma a cui la stessa finalità etica, se non è indifferente, è secondaria rispetto al fenomeno psicologico.

V.

Abbiamo dunque tre trattazioni intorno all'amicizia, l'aristotelica etico-sociale, la ciceroniana puramente morale, e quella di Montaigne, che la considera come un fenomeno psicologico.

Il mio proposito è di fermarmi a questi tre, direi *studii*, sull' amicizia; non essendo il mio lavoro indirizzato a una trattazione compiuta del soggetto. Pure è pregio dell'opera menzionare il piccolo accenno che all' *amicizia educativa* dedica Seneca in una delle sue lettere a Lucilio (81), e che ha carattere affettuoso ed esortativo, ma nessuna importanza scientifica. Più importanti sono i due, diremmo ora, *Saggi* di Plutarco, sul modo di discernere il vero amico dall'adulatore, e sulla *Polifilia.* Ma, come nota lo Zeller (82), Plutarco non ha cercato di fare un sistema morale. Fecondissimo scrittore, ha trattato di singoli doveri e peccati, di determinate relazioni nella vita, piuttosto in forma oratoria, che nel linguaggio preciso della scienza e della scuola, curando più le fruttuose applicazioni, anzichè il rigore scientifico. La purezza dei suoi principii, la nobile e penetrativa comprensione delle relazioni morali si rivela non solo negli opuscoli citati, ma anche in quelli relativi alla vita di famiglia (83). Il Gréard ha scritto un libro sulla *Morale di Plutarco*, nel quale a pag. 216 così si esprime: « È il calore emotivo e l'aggiustatezza del suo buon senso ingegnoso, che dànno ai piccoli trattati di morale sociale di Plutarco una così amabile autorità. Osservatore esatto, giudizioso, penetrante dei costumi e delle passioni della sua piccola città, il merito del savio di Cheronea è di ben descrivere quello che osserva, e di opporre alle sregolatezze ed ai vizii, di cui conosce le cause, i rimedii di cui conosce gli effetti. Che nei soggetti di scuola la tradizione lo ponga al seguito dei suoi predecessori è bene riconoscere come vero; ma generalmente egli sfugge alla banalità del luogo comune, sia pel carattere personale delle sue osservazioni, sia per l' applicazione che ne fa alla società che lo circonda ».

Fermando quindi la mia attenzione sul pensiero dei tre scrittori, che ho esposto, non esito a riconoscere che la trattazione più compiuta è l'aristotelica; essa è la più salda dal punto di vista scientifico, appunto perchè ne vede l'importanza dal punto di vista sociale. Cicerone, e Montaigne, limitandosi all'amicizia come virtù individuale, trattano piuttosto di forme di eccezione, per le quali è difficile fare una teoria generale, e trovare esempii ed applicazioni nella vita morale, specialmente dei tempi nostri. Aristotele ci presenta una maniera di comprendere la virtù dell'amicizia, così moralmente bella, accompagnata da un sentimento così profondo della sua necessità sociale, e così nobile di questa forma dell'amore il più puro e disinteressato; e insieme ne discorre, con una così grande ricchezza di aggiustati giudizii, che il filosofo non avrebbo potuto meglio, come nota lo Zeller (84), se avesse parlato di un sentimento e di una virtù viventi nel fondo del suo cuore. Per l'importanza che essa ha nella vita umana, è giustificata la sua trattazione nell'Etica. Dell'amicizia tutti hanno bisogno, l'uomo felice per garentire e conservare la sua felicità, e per parteciparla; l'infelice per sostegno e per difesa, il giovine per consiglio, il vecchio per aiuto, l' uomo adulto per l' azione comune e reciproca. Comandata dalla natura, essa unisce con un legame naturale i parenti coi figli, i cittadini tra loro, gli uomini con gli uomini.

L'amicizia è strettamente alleata con la giustizia, che è la virtù fondamentale, perchè dove essa impera nessuna ingiustizia è possibile, anzi l'amicizia non attinge la sua necessità da cause esterne, come la conservazione della vita sociale, ma è necessaria moralmente (καλόν). Il suo valore sociale è grandissimo, perchè è la manifestazione immediata e diretta dell'umana socievolezza. Interessa direttamente la vita mo-

rale, che è la vita nella comunità. Aristotele enuncia con la maggiore chiarezza e con la maggiore precisione, che l'etica e la politica sono strettamente congiunte, e il legame tra le due è l'amicizia. Per amicizia intende Aristotele ogni benevolenza reciproca consapevole dal suo fondamento, il quale è vario secondo le specie di ciò che è amabile (τὸ φιλητὸν), che sono tre, la virtù, il piacere, l'utile. Ma solo la φιλία fondata sulla virtù è la vera e perfetta; perchè è la sola disinteressata. In essa ciascun amico cerca nell'altro quello che l'amico è in sè, e cerca il suo vantaggio e il suo godimento in ciò che è in sè buono. Tali amicizie nè presto si stringono, nè si estendono a molti, nè si contraggono solo per sentimento o per inclinazione, ma per *carattere*, e perciò tali amicizie sono le sole durature. Nelle amicizie per virtù gli amici non amano che la virtù, e di virtù ci è ricambio in esse. L'amicizia è virtù tra eguali, e quando gli amici sono ineguali, all' eguaglianza si sostituisce la proporzione, nel senso che gli amici si ricambiano i beni in proporzione del loro potere. Però questa forma dell'amicizia è derivata.

L'amicizia vera può nascere dalle altre forme relativamente spurie, può nascere dall' utilità e dal piacere; ma deve purificarsi dal suo fondamento primitivo, per essere virtù etica e relazione etica. E può nascere da ogni forma di relazione sociale, tanto da quelle che sono massimamente volute e quasi contrattuali, come la società politica, quanto da quelle che sono massimamente naturali, come la famiglia, e le varie relazioni che essa inchiude. E approfondendo la sua analisi, distingue le amicizie, nelle quali i doveri reciproci degli amici, sono strettamente determinati, (p. es. quelle originate dalla vita di famiglia, e dalle forme di società), e quelle nelle quali sono liberi e abbandonati alla benevolenza reciproca. Il rap-

porto tra queste due specie d'amicizia è come quello delle leggi scritte e delle non scritte.

Tutte le amicizie fondate sull'utilità e sul piacere sono facilmente dissolubili, perchè durano finchè durano l'utilità e il piacere. Più soggette a disciogliersi le prime come quelle che sono sottoposte continuamente al calcolo. Chi cerca il suo utile nell' amicizia può trovarsi facilmente defraudato, perchè nel ricambio non pensa che all'equivalente; mentre gli amici virtuosi dànno inesauribilmente. Nelle amicizie tra ineguali specialmente, il calcolo è mortifero, perchè da una parte si diventa esigenti, e dall' altra stanchi di beneficare, non ritenendosi sufficiente il ricambio della gratitudine.

Singolarmente acuto è il paragone dell' amicizia virtuosa con l'amor di sè. Quest'amicizia non può essere in contrasto con quell' amore, perchè è la riproduzione, rispetto agli altri, dell'amore che l'uomo virtuoso ha verso sè stesso. Non si può dire quindi, che l'amore verso sè stesso debba essere maggiore di quello verso l'amico. Perchè l' amor di sè virtuoso consiste nel desiderare a sè stesso il meglio, tutto che ci è di bello, di buono, di grande, e questo può essere partecipato nella misura maggiore possibile all'amico, solo nelle amicizie virtuose; nelle altre no, massimamente in quella derivante dalle utilità.

Pare dunque che non ci sia luogo a rifare il codice morale dell' amicizia perfetta, così lucidamente delineato da Aristotele, e le piccole mende sono state, ciascuna a suo luogo, indicate. Piuttosto è importante discutere qualche grave obbiezione fatta sia intorno alla sua definizione, se sia cioè una virtù, sia intorno alla sua persistenza storica e alle variazioni che la storia ed il progresso dell'incivilimento hanno portato anche rispetto ad essa.

Contro questa dottrina, che rivela una visione così ampia, e insieme così organicamente compiuta del difficile e importante soggetto, sono state mosse dal Kirchmann (85), due obiezioni; che l'amicizia non è una virtù, cioè una forza morale elementare, ma una forma concreta di comunità morale; che il suo valore non è pei moderni quello che era per gli antichi, e che perciò le lodi che di essa si fanno nei libri degli antichi debbono essere assai ristrette e diminuite di tono.

Il Kirchmann comincia dal notare una certa incertezza nella espressione aristotelica, la quale affermando fin dal 1° cap. dell' VIII libro, che *l'amicizia è una virtù o non è senza virtù,* sembra non indichi una teoria decisa perchè la formula con un'affermazione limitativa, quando, essendo fondamentale per la dottrina, sarebbe stata preferibile una formula assoluta. E che sia una virtù è difficile consentire. Difatti pare che sia piuttosto una forma concreta esistente della vita morale comune, una comunità morale come la famiglia, sebbene più limitata e comprendente un minor numero di relazioni. Queste comunità, la famiglia, lo Stato, le forme diverse di associazione, non possono essere considerate come virtù speciali, ma come forme esistenti di vita morale comune, che possono dar luogo alla pratica di molte virtù. Come in natura si distinguono gli elementi e le forze, dagli enti naturali, la pietra, l'acqua, l'aria, le specie delle piante e degli animali. Come nel mondo fisico, così anche nel mondo morale, le forze elementari raramente operano isolatamente, ma si realizzano intrecciandosi in varia guisa, e con prevalenze diverse nelle forme della comunità sociale, che non sono delle virtù speciali accanto alle altre, ma forme concrete create dal concorso di quelle forze elementari del mondo morale, che sono le virtù. La diversità di queste forme concrete dalle forze elementari, che sono le virtù, sta in ciò che in ciascuna di quelle forme possono essere operose più virtù,

come più elementi naturali e più forze elementari naturali sono attive nella formazione di una pietra. Ma diversamente in ciascun ente, e, non tutte; e in ciascuna le une più e le altre meno. Similmente in ciascuna forma sociale concreta le virtù costituenti entrano in modo speciale, e in proporzioni varie, che mutano da una ad altra forma. L'uomo, dalla culla alla tomba, vive in parecchie di queste società concrete, nelle quali non si trova mai di dover esercitare una sola virtù. Così le virtù della benevolenza e dell'assistenza, trovano meno posto nello Stato che nel comune, e più che nel comune nella famiglia. È per la giustizia è il contrario.

L' amicizia è una delle forme sociali concrete, ma delle iniziali, e delle meno sviluppate. Può stringere uno o più amici, ma sempre in numero assai limitato, ed ha un contenuto ed un' estensione abbastanza indeterminati. Può dar luogo all' esercizio di poche o di molte virtù, e può diventare così intima e così persistente da dar luogo all'esercizio di molte virtù, e specialmente a quella dell' amore disinteressato, che viene a prendere il primo posto. E del resto lo stesso Aristotele, allorchè la considera come una virtù sociale, la ritrova in tutte le forme della comunità morale.

Bisogna inoltre riflettere, che l'amicizia dipende dal modo come la funzione della difesa e dell'assistenza è organizzata in tutte le altre forme della comunità morale, dalla famiglia allo Stato. Nell'antichità queste funzioni erano ancora male organizzate, ed erano perciò insufficienti; l'amicizia tra i singoli era quindi una funzione integrativa la quale aveva una importanza assai maggiore che non abbia oggidì. Difatti quelle forme d'amicizia, che l'antichità celebrava, non si verificano più oggi, che le amicizie sono divenute un legame assai più lento, facilmente dissolubile, e soggette anche al motteggio, se si presentano in aspetto molto sentimentale. Da

questa opposizione tra i tempi antichi e i moderni è data la spiegazione del fatto, che tutte le espressioni amplificative degli antichi scrittori ci lasciano inerti e freddi.

Obiezioni certamente gravi, e che contengono molta parte di verità, ma che non si possono ammettere in maniera assoluta. Cominciamo dal dire, che l'incertezza dell'espressione, rilevata dal Kirchmann, non ci è. Le parole ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς significano, che anche quando l'amicizia è fondata sull'utile o sul piacere, non ha valore morale se non è virtuosa. Cetego, dirà poi Cicerone, fu non l'amico ma il complice di Catilina. Mentre Attico è passato alla storia come l'amico di Cicerone.

Neanche le due principali obiezioni formulate dal Kirchmann sembrano valide. Non la prima. L'amore disinteressato dell'altro uomo risponde perfettamente alla definizione aristotelica della virtù, come abitudine (soggettiva) del bene. Nè l'amicizia si può considerare come una forma di società analoga alla famiglia o alla società politica. In tutto libera, nel suo fondamento, la sua disciplina, non potrebbe essere regolata da leggi positive, nè la stessa morale potrebbe darle le sue sanzioni se non che subordinatamente al modo e grado della sua esistenza. Come ogni virtù di carattere transittivo, anzi come ogni virtù, essa si esercita nel mezzo sociale, perchè non ci è un codice di virtù per un uomo che, per ipotesi impossibile a verificarsi, fosse solo al mondo. Il carattere speciale della amicizia è, che è una virtù indirizzata a promuovere il maggior bene degli amici, e che suppone la reciprocità; ma questo carattere speciale è del campo della psicologia morale, dal quale non si traduce in nessuna disciplina oggettiva ed istituzionale. Non pare dunque che dell' amicizia si possa fare un prodotto, come una forma di società, o un organismo. Che essa possa dar luogo all'esercizio di molte virtù è vero anche di ogni altra virtù, come la giustizia, la carità, che

possono richiedere l'abnegazione, il sacrifizio di sè, la padronanza di se stesso, la rinunzia, il perdono, la liberalità, ecc. ecc. Neppure si può dire che per la virtù dell' amicizia la permanenza del legame tra più persone sia un carattere differenziale; perchè questa permanenza esiste p. es. anche nella gratitudine, nella carità, in tutte quelle che presuppongono un' abitudine continuativa del bene verso persone determinate. Se dunque l'amicizia esiste, e non produce una forma definita di comunità morale come la famiglia, lo Stato, le associazioni aventi un fine e un ordinamento, ma un legame libero che può in ogni momento formarsi e disciogliersi, che può coesistere con molti altri simili, coi quali può avere tutte le maniere di intersezione e di coincidenza, come si dice che non è un elemento ma un prodotto? L'amicizia entra appunto come un elemento in tutte le forme sociali, e intercede tra i diversi componenti della famiglia, dello Stato, delle associazioni di ogni specie. Quindi in un tempo come il nostro, quando lo spirito di associazione è così vivace, e ne sono così varie le forme, l'amicizia trova per esercitarsi un campo assai più vasto che nell'antichità.

Non par quindi fondata neppure la seconda delle obiezioni del Kirchmann. Il punto di vista da cui muove, cioè della utilità per la difesa, è dei più angusti, e dei meno rispondenti non solo alla natura di questa virtù, ma anche e specialmente al suo sviluppo storico. Dovrebbe essa fiorire massimamente nelle età barbare, tra popoli fuori della civiltà, o agl'inizii di essa, ed esercitarvi una specie di lotta per la difesa. Io non so se questa utilità si potrebbe provare, ma ne dubito assai, e mi pare che sarebbe mezzo poco adatto, come sarebbe ora quello di aprire l'ombrello per difendersi dalle bombe degli aeroplani e dei dirigibili. Nei tempi primitivi vale il *ius privatae violentiae*, congiunto con l'aiuto che può essere fornito

dalle parentele, dalle tribù, dalle fratrie, ecc. Tutte le ricerche sulle forme primitive della reazione punitiva menano a questa conclusione, e non accennano in nessun modo alla nobile virtù dell'amicizia, virtù di tempi progrediti, di civiltà, di alta educazione morale, che non è possibile senza pari educazione mentale.

Pure è vero, che l'amicizia, com'era intesa nell'antichità, non è propria dei nostri tempi; ma bisogna intendere che cosa è mutata in essa. A mio modo di vedere ha mutato il tipo individualistico ed eroico, che era più conforme all'età antica che alla moderna. Tutte le virtù hanno nei personaggi dell'antichità classica una grandiosità proporzionata alla grandezza dei caratteri. Il patriottismo, le virtù militari, le civili, l'onore, hanno in quella età un rilievo potente di cui la storia greca e la romana offrono esempii che sono citati a modello anche ora. Sono esempii, che acquistano rilievo anche per la lontananza, come quello delle vette alpine; e per l'isolamento, come di torri in solitario campo, che è tra l'altro, conseguenza anch'esso del lungo tempo decorso. E lo stesso accade dell'amicizia, e in grado forse maggiore; perchè la fantasia le prodiga i suoi colori, ed erige a modelli incitatori le narrazioni di amicizie leggendarie, nelle quali specialmente l'elemento eroico della devozione assoluta allo amico è elevata alla più alta forma rappresentativa. Tale è il caso nell'Orestiade di Eschilo, che è il modello che eccitava l'entusiasmo delle moltitudini sul teatro, e la cui influenza si sente anche in Cicerone. Ma cotesti modelli sono piuttosto proiezioni della fantasia dei tragici, assorti in una contemplazione grandiosa della lotta tra gli eroi e il fato nell'epoca eroica, anzichè realtà dei tempi nei quali scrivevano. Ed anche in quei modelli quello che più ripugna al sentimento moderno è la mancanza di finalità sociale facilmente intel-

ligibile, come nell'Orestiade; e il mostruoso della carneficina a cui conduce Achille il dolore dell' estinto Patroclo, e la vendetta barbara sul più puro eroe del patriottismo antico, Ettore. Similmente ci ripugna la semifollia di Alessandro il macedone, che fa mettere a morte i medici, che non sono riusciti a salvare da morte l' amico Egias. E lo stesso Pilade che segue l'amico per una vendetta, che si complicherà col matricidio, non esprime più il sentimento moderno.

Aristotele ha visto bene, ed è peccato che nè Cicerone nè Montaigne lo abbiano visto egualmente, che l'amicizia è una virtù sociale, che entra come elemento in ogni forma di vita sociale, e da queste forme attinge il motivo e l' impulso. Nei tempi moderni, moltiplicate straordinariamente le forme di vita, e specialmente di *azione* sociale, l'amicizia trova moltiplicate le ragioni della sua esistenza in forme di operosità meno sfolgoranti, ma più proficue. Specialmente nelle associazioni, che hanno per fine la realizzazione delle idee umane più alte, morali, religiose, patriottiche, sociali, politiche; e la realizzazione non si ottiene che a costo di un'opera comune, assidua, duratura, che richiede sacrifizii, devozione all' ideale, la cooperazione genera le forme più alte dell'amicizia. I primi cristiani si dissero *fratelli*, e il più puro sentimento di amicizia spira nelle lettere degli Apostoli alle prime comunità cristiane. Un sentimento analogo si ritrova da quell'epoca in poi fino ai nostri giorni, in tutte le associazioni a scopo religioso o morale o patriottico, e penetra anche lo spirito settario fino agli *amici* mazziniani, ai *compagni* socialisti, ai *camerati* garibaldini nei tempi a noi più vicini. Dovunque c'è una grande idea, che esiga uno sforzo faticoso e durevole per essere realizzata, ci è una fonte inesauribile, un campo adatto per l'esercizio della virtù dell'amicizia. Se Oreste è il tipo dell'amicizia eroica, che anche l'Alfieri innamo-

rato del mondo antico stupendamente rappresentò, il marchese di Posa dello Schiller, cittadino *tra color che verranno*, è l'amico dei tempi nostri.

La leggenda di Oreste e Pilade è la rappresentazione nel più alto rilievo dell'amicizia eroica. Essa s' innesta con la paurosa leggenda degli Atridi, e col ciclo delle leggende troiane. Pilade è l'amico devoto fino alla morte, che segue Oreste nella missione vendicatrice del padre ucciso, che lo condurrà fino alla strage della madre. Egli è sacro alle Eumenidi, alle quali non può sfuggire sia che lasci invendicato l'assassinato padre, sia che immerga il ferro vendicatore nel petto dell'adultera genitrice. Pilade segue l'amico nella sua tragica missione, della quale seguiamo le vicende dolorose nelle *Coefore* e nelle *Eumenidi* di Eschilo. Similmente nell' Oreste dell'Alfieri il figlio di Strofio ne mitiga le furie, e lo conduce in guisa che non si scopra prima che abbia compita la missione impostagli dal fato, e della quale si fa per amicizia partecipe:

> Come al ferir, presto al morire io vengo,

e nella finta narrazione della morte d'Oreste ad Egisto, dice:

> Pilade gli arse
> Il rogo; escluso dai funèbri onori
> Ogni altro, ei sol raccolse il cener suo,
> Ei di pianto il bagnava, ultimo, infausto
> Pegno della più nobile, verace,
> Forte e santa amistà che al mondo fosse (86).

L'Alfieri ha rappresentato anzi anche in un'altra sua tragedia, il Filippo II.°, identica di soggetto col D. Carlo di Schiller, e quasi contemporanea con essa, la virtù dell'amicizia. Ma in ambedue l'amicizia vale per sè, e senza uno

scopo ideale, del quale sia posta in servizio, e che la trascenda. Anzi nel Filippo II° anche la grandezza eroica dell' amicizia decade. Si veggano in proposito la scena 4ª dell' atto 1°, e la 5ª del III°; in quest'ultima. che è la scena del giudizio, Perez, l'amico di Carlo, parla come un avvocato, che discute il valore delle prove addotte contro l'amico, e la sua parte è puramente secondaria. E sebbene nello scioglimento della tragedia Carlo si uccida col pugnale stesso col quale l'amico è stato trucidato per ordine di Filippo, l'amicizia è un episodio soltanto, e la tragedia mira al fine persistente della tragedia alfieriana, di *muovere in sulla scena guerra ai tiranni,* come dice il Leopardi.

Invece il D. Carlo di Schiller si può dire la tragedia dell'amicizia, e la rappresentazione più ideale di questa virtù nei tempi moderni. Questa rappresentazione la occupa tutta, insieme alle idealità politiche del Marchese di Posa. E le due rappresentazioni ideali sono così fuse tra loro, che l'una non può stare senza dell'altra. L'animo del Posa è infiammato dalle idee di libertà, e dalle idee umanitarie sotto il regno del despota più assoluto che conti la storia dell' Europa moderna nella seconda metà del secolo XVI°. Peccato che col regno di questo truce tiranno sia associato il valore di Emanuele Filiberto, che riportò per lui la vittoria di San Quintino, la città medesima dove oggi, dopo quattro secoli, convergono gli eserciti liberatori dell'umanità dalla minaccia di una non meno odiosa tirannide.

È il tempo degli *auto da fe*, dell' Inquisizione; e l'azione si svolge nell'epoca nella quale la Fiandra era in sommossa, e le si preparavano le repressioni sanguinose del Duca d'Alba. Lo stesso amore di Carlo per la matrigna, Isabella di Valois, che doveva essere sua sposa, prima che Filippo, che l'aveva a lui destinata, glie la ritogliesse per farla sua mo-

glie, e similmente l'animo appassionato del giovane Infante sono posti in servizio delle idee di libertà, e di un governo più umano. E il marchese di Posa associa a sè strettamente l'amico destinato al più potente dei regni, per tentarne la realizzazione. Sul vecchio re non potea farsi alcun calcolo, e nondimeno il Posa tenta di conquistarne la fiducia, e di farsene strumento per la redenzione dei regni che erano quelli di Carlo V°, e sui quali il sole non tramontava.

E quando è necessario di spingere Carlo all'azione, e l'impedimento maggiore è il sospetto del re, degli amori del figlio con la matrigna, il marchese di Posa non esita a rivolgere quei sospetti sopra se stesso, e ad affrontare la morte, che lo coglie nella prigione e tra le braccia dell'amico.

Non ripeterò testualmente i luoghi della tragedia schilleriana, che è alla portata di tutti, e che Verdi vestì delle sue melodie immortali. Basta rileggerle per vedere che l'amicizia di Posa per l'Infante è la più nobile, la più alta e virile, libera da ogni *pathos*, da ogni forma di morbosità sentimentale. Carattere d'indomita fierezza, Posa non diventa amico di Carlo se non quando un nobile atto di questi, un sacrifizio del suo orgoglio di principe, nepote di Carlo V°, ve lo costringe quasi, e gli strappa la promessa solenne:

> io ti prometto
> Di pagarti il mio debito nel giorno
> Che mio re tu sarai.

Invece egli muore per Carlo, e per ottenere il nobile scopo, che Carlo, e non già il duca d'Alba, sia mandato a reprimere la rivolta di Fiandra; e posto a capo dell'esercito affidatogli, e con l'aiuto dei Fiamminghi, che lo adoravano, possa cangiare le sorti dei regni di Filippo II. Le relazioni tra padre e figlio erano quelle d'un despota con un giovane di pas-

sioni bollenti, e aperto alle nuove idee, a cui solo due secoli dopo doveva essere aperta la via dalla rivoluzione francese.

> Noi siam due procellosi astri nemici
> Che nel corso dei tempi un sol momento
> Per l'obliquo sentier che li sospinge
> S'urtano ruinosi, indi per tutta
> L'eternità rimbalzano divisi (87).

A questo giovane di animo bollente il Posa indirizza l'esortazione superba :

> la corona
> Che vincendo vi aspetta è pura immensa,
> Eroe trionfa ! la mercede è degna
> Del sublime conflitto e del garzone
> Cui le virtù di cento avi scettrati
> Scorrono nelle vene. Osate o Carlo
> . . . .
> N'ebbe Isabella il primo amor, la Spagna
> N'abbia il secondo (88) !

Anche il chiuso animo di Filippo II° il Posa aveva tentato di conquistare nella mirabile scena VIII^a^. dell'atto III°, ma invano; ed aveva malinconicamente esclamato,

> Immatura è l'età per l' ideale
> Dei miei pensieri, cittadino io vivo
> Tra color che verranno.

E lo aveva scongiurato: « danne l'arbitrio del pensiero! » e aveva sdegnosamente respinta la sua profferta di potenza e di onori : « atto non sono ai servizii di un principe ».

E dopochè sul cadavere di Posa, Carlo ha gridato a Filippo:

> Qui qui fermate le pupille ! Questi
> Morì per me,

Filippo risponderà più tardi:

> non muore il Posa
> Per un fanciul. La povera scintilla
> Della sola amistà, no, non riempie
> L' immenso petto di colui... Ama
> La progenie dell'uomo e gl' infiniti
> Che verranno da noi... (89)

Ma questa forma di amicizia non è la sola.

L'amicizia nasce da tutte le condizioni che avvicinano gli uomini tra loro, e rivelandone le nascoste virtù eccitano la simpatia per coloro nei quali quelle virtù si rivelano. Nasce specialmente dal lavoro associato, per fini elevati, ed è maggiore quanto più questi sono elevati, e più difficile e lungo è il lavoro necessario a raggiungerli. Ma anche ogni cameratismo è ragione, in suo modo e misura, che le amicizie si formino. Non solo le associazioni religiose, patriottiche, di cultura, sopratutto la *scuola*, ne sono il fertile campo, ma anche le società per le esplorazioni geografiche, alpine, polari, e in regioni ignote e desertiche. Di quante manifestazioni eroiche d'amicizia non sono state queste feconde, non solo nell'assistenza reciproca, ma nei viaggi periglìosi intrapresi a scopo di soccorso? Fino le società commerciali, sebbene i fini di guadagno economico non siano i più propizii, possono essere occasioni perchè si producano. Certo le associazioni esistono pei fini che si propongono, e non per l'amicizia che lega i loro componenti; ma l'amicizia entra come elemento benefico in tutte. L'amicizia si ecclissa nelle finalità proseguite; ma è essa che mantiene le schiere compatte, e rende più facile e più sicura la vittoria. I nomi degli amici propagatori dell' idea, e collaboratori della sua realizzazione, possono essere pochi, o essere innumerabili,

ma il nome di *fratelli* usato dalle prime comunità cristiane, che conquistarono il mondo, dice quale fosse, tra le altre, la virtù che le teneva unite e contribuiva potentemente a renderle operose.

VI.

L'amicizia è il prodotto più alto dello sviluppo superiore di un sentimento elementare, comune a tutti gli esseri senzienti, e, nella sua forma fisiologica a tutti gli esseri viventi. Del sentimento della simpatia, che la natura diede, insieme con altri due sentimenti, parimenti, anzi più elementari, la paura e la collera, pel fine della conservazione di sè, che è l'istinto fondamentale degli esseri senzienti. Lo sviluppo di questo sentimento, che vince gli altri sentimenti elementari in plasticità, e produce tutte le varie forme dell'amore umano, non suppone che due cose, dalle quali è condizionato, lo sviluppo mentale, e la vita sociale. E mentre da un'estremo si eleva fino alle forme più alte della vita morale, ed è come il tessuto connettivo, se posso così esprimermi, di questa; per l'altro estremo si profonda fino agli inizii della coscienza, per riconnettersi con la vita, ed anche con la natura non vivente, con tutte le forze aggregatrici che operano in essa, fino alla gravità. Come sentimento morale fondamentale esso non solo è condizionato nel suo sviluppo dalle due condizioni indicate, ma riopera su di esse, e quindi con esse si associa in uno sviluppo unico, che nella forma umana superiore è di pensiero e di azione.

L'amicizia risponde al bisogno, che ciascuno ha, (e tanto più quanto maggiore è la sua personale attività, e il mezzo sociale nel quale vive è più operoso, più civile, più colto), di un circolo di relazioni sociali proprio, che alla sua atti-

vità dia più largo campo, più efficace aiuto, più energico impulso, e le renda possibile di espandersi secondo ogni suo particolare indirizzo e destinazione. Ciascuno ha bisogno, pel fine indicato, di fare una certa scelta in mezzo alla società nella quale vive, ed anche fuori di essa, di un numero indeterminato di persone, con le quali il vincolo sociale riceva rinforzo dalla conoscenza personale, e da ultimo di un numero assai più ristretto, dai quali riceva alimento, e si accresca di forza per l' intimità. L'uomo non può conoscere personalmente, o per relazione, neppure quelli che appartengono alla stessa città, molto meno tutti i connazionali, meno che mai anche gli stranieri, ed averne ricambio di servigii e di ufficii. Anzi anche solo la troppa estensione delle relazioni sarebbe causa di assorbirne l'attenzione a danno dell'operosità. Perciò la cerchia delle relazioni possibili si restringe progressivamente e rende necessaria la scelta. E questa non dipende sempre, e neanche per lo più, dalla volontà, ma dalle contingenze della vita, la quale porta l' individuo in rapporto ora con questi, ora con quelli.

In mezzo a questa cerchia ampia di relazioni, se ne forma una più ristretta di persone, con le quali la consuetudine della vita e delle relazioni è maggiore; e finalmente quella, d'ordinario assai più ristretta, che diciamo di *amici,* coi quali non solo è più intima la consuetudine della vita, ma è maggiore la conformità dei sentimenti, della volontà, del carattere, e coi quali più desideriamo attivo il ricambio dei servigii e degli affetti. A questa più particolare scelta, la famiglia, le parentele, e così il cerchio delle relazioni sociali, cittadine, nazionali, ed anche internazionali, offre opportuno campo. E può accadere una scelta anche più limitata, a pochissimi, ed anche eccezionalmente ad uno solo, ai quali il nome d'amico si dà in un senso più particolare, e che non

indica altra cosa se non il vincolo maggiore d' intimità che può giungere fino a quelle forme eroiche, che l'antichità principalmente considerava, e presentava come modelli; ma che, in una maniera diversa, secondo lo spirito e i costumi delle diverse età, non sono meno frequenti, anzi più, nell'età moderna. Nell'età antica, nella quale erano tanto minori gli stimoli sociali, prevaleva la forma individualistica, che prendeva colorito e rilievo dal carattere eroico di quelle età. Nell'età moderna, nella quale straordinariamente moltiplicati, e in parte anche nobilitati, i fini sociali, prevale la forma sociale dell'amicizia, essa prende carattere dai proposti fini sociali dell'azione comune, e quanto più alto è il fine, e più ardua l'opera comune necessaria pel suo conseguimento, raggiunge anch'essa le altezze maggiori. Perciò solo raramente, così nell'epoca antica come nella moderna, se ne producono delle forme, che sono per loro natura eccezionali, che la poesia e l'etica antica rappresentavano, e la poesia e l'etica moderna rappresentano. E queste forme sono quelle, che separate dalla moltitudine delle altre, sembrano i modelli, da cui si trae il codice dell'amicizia. È una maniera di simbolo, e funziona da modello, senza che però abbia una grande efficacia nello stringere e nel disciplinare le amicizie. Perchè infine questo simbolo rappresenta solo dei casi particolari, prodotti da un concorso molto particolare e complesso di cause, e quindi ha una reazione causale sulle amicizie reali molto limitata, essendo queste quello che possono essere, e che sono determinate ad essere dalle loro cause specifiche. L'amicizia è e resta una relazione libera, e il suo codice non è scritto, ma è lasciato caso per caso all'invenzione morale. I modelli ci sono, e un certo codice di essa è quindi inscritto nella coscienza, ma in ciascuna amicizia la maniera di realizzazione è varia, e sta a maggiore o minore distanza

dai modelli ideali, che funzionano da idee limiti, da termini di approsimazione indefiniti se non assintotici.

Gli antichi scrittori non ebbero presenti queste contingenze, questo carattere multiplo, graduale e di sviluppo, dell'amicizia. Ma presero i modelli perfetti, come ideali fissi, e col ragionamento astratto e classificativo, che era loro proprio, li costituirono come termini di paragone per saggiare il valore delle amicizie reali. Perciò Cicerone non ne ammise altra che la stoica, e si profuse in lodi, le quali, appunto perchè indirizzate ad una forma irreale, oggi non ci commuovono più. Anzi in qualche modo ci riescono antipatiche, quando, come in Montaigne, sembrano preferir quello agli altri amori, come quelli della famiglia. Noi siamo disposti ad ammettere, che il miglior amico del figlio sia il padre, e che la sposa chiami amico lo sposo, per indicare la forma più altamente disinteressata, e quasi intellettuale dell'amore. Ma non possiamo ammettere che l'amicizia sia per sè migliore, che l'amico sia moralmente e sentimentalmente migliore del padre e dello sposo. Da tutte le relazioni sociali, le famigliari, le sociali, le politiche, l'amicizia si può originare, e perciò reputiamo, che l'analisi migliore che dell'amicizia ci ha lasciato l'antichità, sia l'aristotelica. Ma, seguendo la sua traccia, ed estendendo la teoria secondo i nuovi atteggiamenti di vita, e secondo le nuove finalità, crediamo che all'amicizia, contro l'opinione del Kirchmann, sia aperto assai più largo campo nell'età moderna che nell'antica. E che, e questo è nuovo e moderno, essa debba essere riportata nell'insieme, e nel corso della vita sociale, e ricollegata alla sua origine prima, che è il sentimento elementare della simpatia, di cui è la forma superiore *intellettuale*, e posta in rapporto con le cause concrete e con le condizioni variabilmente progressive dell'esistenza, e dell'attività morale nella vita sociale.

L'amicizia è, nell'ordine dei sentimenti morali, quella che meglio ci prepara a sentire il vincolo sociale nelle sue forme più generali, perchè ci libera dalla *naturalità* del sentimento sociale nella famiglia, e ce ne presenta una forma ridotta, la quale, sebbene di carattere intellettuale, è più vicina alla nostra emotività, che ha bisogno di personificazione. Anche Gesù, pel suo amore per l'Umanità, ebbe bisogno del circolo relativamente ristretto degli Apostoli, coi quali dividere, prima che con altri, il corpo e il sangue suo nel mistero eucaristico. Ed ebbe bisogno del discepolo prediletto, Giovanni, che Leonardo dipinse con così felice intuizione artistica, nella *Cena,* e che è diverso da Pietro, il primo e il più autorevole dei suoi continuatori. Il Cristianesimo è, nel suo mistero fondamentale, (la redenzione), la celebrazione dell'*amicizia* divina per l'uomo. E perciò forse lo Schiller fa dire a Carlo, dopo l'uccisione del Marchese di Posa, e sul cadavere di lui,

> nessuno ancor fu reo
> D'un sangue come questo...
> un altro solo
> Da che la donna concepì, sol uno
> Ingiustamente, come lui, fu spento (90).

Pure è necessario distinguere; perchè niente è peggiore in opera di scienza, delle confusioni. Il paragone del simbolo cristiano con l'amicizia è solo per l'elemento dell'*amore disinteressato.* Ci sono altri elementi, nell'idea cristiana della redenzione, che non ci hanno niente che vedere, e ci sono anche degli elementi opposti. L'amicizia è una virtù individuale, e in qualche modo a tendenza isolante, e la redenzione è un vincolo cosmico, umano-divino. Inoltre mentre l'amicizia è la *forma intellettuale* della simpatia, e per

conseguenza qualche cosa che è più remota dal fondamento biologico di essa, nel sentimento religioso il fondamento biologico è assai più attivo e vigoroso. Ed è questa la ragione della maggiore intensità sua, specialmente nella forma mistica. La vita, alla luce dell'intelligenza, ha il presentimento dell'infinito, e con esso una *reazione protettrice*, che non ha niente a vedere con l'amicizia.

Questa maniera di comprendere la simpatia, e l'amicizia come la forma superiore della simpatia, non si ritrova negli antichi scrittori, nei quali sarebbe stata prematura ed anacronistica. Ma Aristotele ha visto bene il suo rapporto con la vita sociale, ed ha analizzato tutte le forme sociali con essa connesse nell'antichità. Negli scrittori posteriori la comprensione del problema si è ristretta. Cicerone ne ha fatto qualche cosa di così eccellente nella vita morale, che gli è sfuggita ogni relazione, ogni connessione psicologica, e mentre gli è rimasta campata in aria dal punto di vista psicologico, si è convertita in un *ideale* dal punto di vista morale.

La virtù è il fondamento più eccellente dell'amicizia, ma non basta da sola a farla sbocciare. La virtù, e tanto più quanto più è eccellente e severa, può far nascere la stima, il rispetto, l'ammirazione. L'amicizia esige qualche altra cosa, il piacere, la conformità di sentimento, e qualche volta, almeno come spinta, l'utile.

Il Montaigne, che ha voluto studiarla appunto dal lato psicologico, ha finito per rinunziarvi, e impotente a farne l'analisi ne ha data una concezione quasi mistica, ed ha finito per considerarla come un dono o un' ispirazione celeste.

Facilita una concezione di questo genere, cioè l' idea che l'amicizia sia qualche cosa di ineffabile, il fatto che la sua genesi non è tutta consapevole. Una questione più volte formulata è questa, che mentre si può dire quanti vestiti o

scarpe si hanno, non si potrebbe dire quanti siano gli amici. Ma l' incertezza si spiega, perchè il numero nei primi casi è oggetto di attenzione, e non nel secondo. E principalmente perchè nei primi casi l'acquisizione fu consapevole, e nell'ultimo fu inavvertita, e in gran parte subcosciente.

Il vero è che l'amicizia è una forma che potremmo dire *supererogatoria* rispetto alle forme sociali necessarie, (ma non perciò una forma di lusso), della umana socievolezza. Quando tutte le forme sociali necessarie sono prodotte, (e mentre si producono), la famiglia, la società civile, lo Stato, essa resta ancora come forma sociale libera, la cui essenza è la simpatia nella forma superiore dell'amore disinteressato per l'altro uomo, indirizzata all'opera della promozione del maggiore e miglior bene dell'amico. Virtù difficilissima, perchè opposta all'egoismo, che funziona da molla elementare della vita, e perchè non ha gli stimolanti energici degli altri amori. Perciò essa è una parola molto adoperata, ma una virtù poco praticata nella sua forma migliore e più alta, anzi nella sua forma eccellente è piuttosto un ideale che una realtà. Nei suoi inizii è facile a prodursi, data la grande plasticità del sentimento della simpatia, e si produce più facilmente nella prima età, e spesso le amicizie degli adolescenti si mantengono tenaci. La frase *amico dei primi anni* esprime una realtà, perchè alla plasticità propria di questo sentimento si aggiunge quella dell'età, e la lunga consuetudine e le memorie. Se queste amicizie primitive frequentissime si trasformino nelle nobili amicizie dell'età matura, dipende da altre cause, e propriamente da quelle che abbiamo indicate.

Ma che l'amicizia, che ha bensì una base affettiva; ma più una base intellettuale, possa dare oggi rispetto all' individuo i suoi maggiori fulgori, non pare ammissibile. Non essendo più possibile la forma della devozione assoluta al-

l'individualità eroica, che più non esiste, non resta che quella all'individuo per l'idea da esso rappresentata. Di qua da questa forma ci è posto per tutte le altre, alle quali comunemente si dà questo nome, e che hanno come fondamento la simpatia come sentimento elementare, e i molteplici aspetti della vita sociale.

Ha una verità solo apparente l'affermazione del Montaigne, che essa sia una virtù esclusivamente virile, della quale non è partecipe la donna. Virile è di certo nel suo carattere, se con quella parola si vuole indicare la sua oggettività, e la forza riposata e tranquilla dei suoi atteggiamenti, alieni da ogni sentimentalismo. Ma per dichiararla una virtù di cui la donna non può essere partecipe, bisognerebbe cancellare da lei l'*humanitas*, e farne un essere inferiore. E bisognerebbe disconoscere che il temperamento femminile, come meno attivo, è più aperto del maschile alla simpatia. Basta la più superficiale esperienza delle società femminili per vedere qual fertile terreno le donne presentino allo sbocciare delle amicizie, sebbene sotto forma iniziale e poco resistente. Ma anche alle forme superiori esse si elevano, meno per simpatia dell'idea astratta, quanto dell'uomo che la personifica. La donna ha quella virtù dell'amicizia, che il suo sentimento, e il suo carattere psicologico le consentono, e che è non meno alta, ma più devota, più abbandonatamente devota della corrispondente virtù maschile.

Nella tragedia greca, accanto ad Oreste e Pilade vi è Elettra; e nelle prime comunioni cristiane le *sorelle* sono a paro coi *fratelli*, sono le amiche dei Padri e dei Dottori della Chiesa, coi quali cooperano nel modo più efficace per la diffusione del Cristianesimo. Una larga letteratura si è prodotta per rappresentare questa cooperazione, e il profondo sentimento di devota simpatia che l'ispira. Tutte le propa-

gande hanno avuto dipoi apostoli femminili, legati dal vincolo dell' amicizia coi propagandisti maschili e tra loro. La mazziniana ha contato Jessie White Mario, la madre dei Ruffini, e Giuditta Sidoli.

Anche nel Don Carlo dello Schiller, Isabella di Valois é l'amica dell' Infante che doveva essere suo sposo, ed è strettamente associata nell'amicizia e nell' intento col Marchese di Posa. Dalle amicizie femminili principalmente l'amicizia moderna ha confermato esaurientemente il carattere che il Cristianesimo le impresse, della devozione assoluta senza ostentazione, e che non sente quasi la sua sublimità.

Queste amicizie non hanno lo splendore di quelle delle età eroiche individualiste, ma queste omai non ci commuovono più. Anche la virtù dell'amicizia ha subita l' influenza del Cristianesimo, ed è diventata più mite e raccolta. E, come scriveva Rènan: « Les plus grands saints sont le saints inconnus, et Dieu garde le secret des plus hautes mérites, qui aient ennobli un être moral ».

NOTE

(1) I, 1155, a, 16: ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς.

(2) I, 1155, a, 20-22: μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν.

(3) I, 1155, a, 26.

(4) I, 1155, a, 35.

(5) II, 1155, b, 6.

(6) II, 1155, b, 6.

(7) II, 1155, b, 13.

(8) II, 1155, b, 16. Allude probabilmente alla teorìa platonica del Filebo.

(9) II, 1155, b, 18: δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ'εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον.

(10) II, 1155, b 27.

(11) II, 1156, a, 6.

(12) III, 1156, a 21.

(13) III, 1156, a, 31.

(14) III, 1156, 6, 6.

(15) IV, 1156, 6, 11.

(16) IV, 1156, 6, 24 — 9 luoghi 1156, 6, 11-17, e 19-24 ripetono con altre parole lo stesso concetto, che l'amicizia dei buoni è perfetta, che essa sola è di per sè durevole, e in sè raccoglie tutto quello che è degno di essere amato, il buono, il piacevole, l'utile. Per conseguenza dobbiamo ritenere che il testo è alterato.

(17) IV, 1156, b, 32.

(18) IV, 1157, a, 3.

(19) V, 1157, a, 16.

(20) V, 1157, a, 25.

(21) V, 1157, b, 5.

(22) I, 1098, b, 32 - 1099, a, 20.

(23) VI, 1157, b, 13.

(24) «Molte amicizie scioglie la mancanza di consuetudine». Framm. ἀδέσποτον, Bergh, 1045,

(25) VI, 1157, b, 24.

(26) VII, 1158, b, 25.

(27) VII, 1158, a, 1.

(28) VII, 1158, a, 18.

(29) VII, 1158, a, 36.

(30) VIII, 1158, b, 28.

(31) VIII, 1159, a, 22.

(32) X, 1159, b, 3.

(33) X, 1159, b, 19.

(34) X, 1159, b, 24.

(35) XI, 1159, b, 29.

(36) XI.° 1160, a, 8.

(37) XI.° 1160, a, 18.

(38) XI.° 1160, a, 30.

(39) La parola *timocrazia* fu adoperata da Aristotele prendendone il concetto dalla riforma di Solone, che sostituì il censo ai titoli di nobiltà, e reso le magistrature elettive e responsabili. L'*Heliaea* popolare e il Senato *probouletico* di Solone, tengono il mezzo tra l'*agora* passiva dei tempi omerici, e l'*Ecclesia* onnipotente del periodo attico che udì la parola di Pericle e di Demostene.

(40) XII°, 1160, b, 22.

(41) XII°, 1160, b, 32.

(42) XII°, 1161, a, 3.

(43) XII°, 1161, a, 9.

(44) XII°, 1161, a, 22.

(45) XIII°, 1161, a, 25.

(46) XIII°, 1151, a, 30.

(47) XIII.°, 1161, b, 10.

(48) XIV.°, 1161, b, 16.

(49) XIV.°, 1161, b, 21.

(50) XIV.°, 1161, b, 24.

(51) XIV.°, 1161, b, 27.

(52) XIV.°, 1162, a, 4.

(53) XIV.°, 1162, a, 9.

(54) XIV.°, 1162, a, 16.

(55) XIV.°, 1162, a, 27.

(56) Lib. IX, II.

(57) Lib. IX, III.

(58) Adopero la parola Stato, che è come si sa di origine germanica (*Statt*), invece della πόλις aristotelica, per conformarmi all' uso corrente ed ottenere maggiore chiarezza.

(59) De Amicit. VI. Lelio fu l' amico di Scipione Africano, ed è il principale interlocutore del dialogo, che prende nome da lui.

(60) De Amicit. IX.

(61) De Amicit. XVI.

(62) De Amicit. XVII.

(63) De Amicit. XIX.

(64) De Amicit. XX.

(65) De Amicit. XXI.

(66) De Amicit. XXVI.

(67) De Amicit. XI.

(68) De Amicit. VI.

(69) De Amicit. XXIII.

(70) De Amicit. XXVII.

(71) De Amicit. IV.

(72) Montaigne, Essais, vol. 1°, edizione del Flammarion fatta sulla prima ediz. del 1588, con le varianti della seconda del 1595.

(73) Tusc. Quist IV, 34.

(74) Pag. 213-14.

(75) Pag. 210,

(76) Pag. 215. variante dall'ediz. del 1595.

(77) Pag. 216.

(78) Da Cicerone invece questa sentenza è attribuita a Biante, v. sopra.

(79) Pag. 218.

(80) Catullo, LXVIII, 20.

(81) Epist. 1, 6.

(82) Zeller, die Philosophie der Griechen, 3ª ediz., 1881, p. 186-187:

(83) Precetti coniugali, Consolazioni alla moglie, l'Amor fraterno.

(84) Op. cit., vol. III.°, p. 661 e seg.

(85) Erlaüterungen zur Nicomachischen Ethik, Heidelberg, 1881, nota 350, p. 171-174.

(86) Alfieri, Oreste, Atto IV, sc. 11ª.

(87) Schiller D. Carlo, Atto 1.°, sc. Vª.

(88) » » » » 1.°, sc. Vª.

(89) » » » » V.°, sc. IX.

(90) » » » » V.°, sc. IV.